

(IN)DISCIPLINAR
LA INVESTIGACIÓN:
Archivo, trabajo de campo
y escritura

coordinado por

FRIDA GORBACH

MARIO RUFER

RITA LAURA SEGATO * GUSTAVO BLÁZQUEZ
MARÍA GABRIELA LUGONES * MARIO RUFER
ALEJANDRO CASTILLEJO CUÉLLAR
PAULA LÓPEZ CABALLERO * FRIDA GORBACH
GUY ROZAT DUPEYRON * MARÍA ELENA MARTÍNEZ
VALERIA AÑÓN * SAURABH DUBE

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

GN33

I5

2016 *(In)disciplinar la investigación : archivo, trabajo de campo y escritura /*
coordinado por Frida Gorbach, Mario Rufer ; Rita Laura
Segato y otros diez autores. – México, D. F. : Siglo XXI
Editores : Universidad Autónoma Metropolitana, 2016.
296 páginas – (Antropología)

ISBN-13: 978-607-03-0785-0 (Siglo XXI Editores)

ISBN-13: 978-607-28-0828-7 (UAM)

1. Antropología – Investigación. 2. Antropología –
Metodología. I. Gorbach, Frida, editor. II. Rufer, Mario, editor.
III. Segato, Rita Laura, autor. IV. ser.

Esta coedición de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la
UAM-Xochimilco y Siglo XXI Editores fue dictaminada por pares aca-
démicos expertos en el tema. Agradecemos a la Rectoría de la Unidad
Xochimilco de la UAM, el apoyo para la edición de esta obra.

primera edición, 2016

d.r. © universidad autónoma metropolitana,
prolongación canal de miramontes 3855
colonia ex hacienda san juan de dios
delegación tlalpan, c.p. 14387
méxico, distrito federal
isbn 13: 978-607-28-0828-7

d.r. © siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 13: 978-607-03-0785-0

derechos reservados conforme a la ley
impreso en los talleres de edamsa impresiones, s.a. de c.v.
av. hidalgo núm 111, col. fracc. san nicolás tolentino, ciudad de méxico
impreso en méxico – printed in méxico

*A la memoria de María Elena Martínez
(1966-2014)*

*Por sus conversaciones
que nos ayudaron a pensar mejor este libro.
Por todas las que quedaron pendientes.*

Puntos de partida

Este libro intenta pensar el archivo como campo, el campo como archivo, y sus intersecciones productivas que suelen permanecer tácticas en la escritura de investigación en ciencias sociales. Un grupo de investigadores con perspectiva transdisciplinaria fue convocado a pensar no sobre “el archivo” o “el campo” en general, sino sobre sus elecciones precisas en la producción de *su* archivo o *su* opción de delimitación del campo y las dificultades concretas de operación en los momentos particulares de investigación. Hubo una premisa básica: el diálogo con la teoría debía “desnaturalizar” la noción de marco de referencia, procurábamos que estuviera trabajada más bien como el despliegue de un mapa estratégico: mostrar las reglas del juego con las que cada uno opera, las encrucijadas éticas, los momentos de confusión, la tensión entre la pregunta central y lo que los “datos” devuelven, a veces como interrogante y otras como espectro. Desnaturalizar cómo construimos, exponemos y validamos lo que sostenemos como “producción de la evidencia” en nuestros propios trabajos.

Corríamos un riesgo y queríamos evitarlo: el de que este libro se transformara en una especie de manual referido, indirecto, de metodologías cualitativas. Ése era justamente el camino que no queríamos seguir. No porque los manuales de metodología sean innecesarios (todo lo contrario), sino porque pretendíamos recorrer el camino inverso: desmontar nuestros procedimientos (no adoctrinarlos), desnudar nuestras preguntas inconclusas (no resolverlas), pensar a través de las contradicciones que se nos presentan en la investigación (y no enseñar cómo despejarlas), explicar en detalle y sin la prisa del formato “artículo”, todo aquello que, como sujetos, nos interpela ética, sensible y políticamente al momento de escribir sobre un objeto preciso (y no neutralizarlo).

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Creemos que el resultado, en este sentido, es el que esperábamos e incluso más desafiante. Al inicio, los editores nos hicimos un interrogante básico que transmitimos por escrito en nuestra convocatoria a los autores invitados: ¿cuánto realmente nos hemos despojado de las predilecciones positivistas, de la evidencia autorizada, del fetiche-documento? ¿Cuánto, en efecto, impactaron (o no) en nuestras investigaciones y a la hora de escribir y “producir” textos, los diferentes “giros” (lingüístico, cultural, psicoanalítico, poscolonial) de finales del siglo xx? ¿Cómo se hace ciencia social o estudios culturales después de estas iniciativas? ¿Cuánto realmente penetraron en los procedimientos sobre la evidencia, la cita, la sustentación de los argumentos y la lógica de hipótesis-falsación?

Algunas preguntas partieron de aquí pero los autores fueron mucho más allá, y adelantan las sensibilidades que leeremos en los textos: ¿Cómo se hace “ciencia social” con testimonios que son verídicos porque *duelen*, cuando ese hecho descentra la relevancia de la pregunta por su “correspondencia con lo real”? ¿Cómo se escribe sobre la experiencia religiosa cuando de antemano la teoría y la metodología nos proporcionan una fórmula para diseccionar esa experiencia, hacerla inteligible, desencantar el mundo e *interpretarlo* racionalmente? ¿Qué nos hacen pensar estas situaciones concretas sobre la pulsión por “interpretarlo todo”?

A su vez, ¿cómo se sustenta “la prueba” cuando la experiencia queda fuera del archivo-repositorio? ¿Cómo escribir sobre la vida y la experiencia de otros, en momentos críticos de la historia, sin infamar, sin juzgar y, a su vez, exponiendo la densidad de la experiencia? ¿Cómo proceder con documentos en los que “hablan los muertos”, tomando una actitud crítica con la operación metonímica de la investigación que hace del fragmento una estampa y del archivo una escena clínica de extracción? Ningún texto resuelve. Al contrario, expone, como diría Bhabha, “el paso de la historia por la teoría” (Bhabha, 2002: 41): el lugar de la contingencia irreducible y del interrogante ampliado y comentado, lo cual en todo caso, impide la clausura en la producción de los saberes.

En ese sentido, proponemos pensar la noción de “producción de la evidencia” como algo más que la extracción de la *data* que sustentaría la investigación. El historiador sudafricano Premesh Lalu (2000: 49-51) analiza cómo la historiografía nacionalista de ese país descartó a las fuentes coloniales por considerarlas sesgadas y funcionales al

imperio, y cómo desdeñó el trabajo con fuentes orales y mitos locales por entenderlos fuera del orden de lo “demostrable” para el archivo. Lo que se pierde en ambos casos, dirá Lalu, es la posibilidad de comprender la noción de evidencia como producción de una economía simbólica contextual: cómo y por medio de qué discursos/soportes (relatos, performances, rituales, ceremonias) las comunidades y los sujetos precisos “descubren”, validan, gestionan y exponen la información para dar cuenta de la tensión entre pasado y presente (Lalu, 2000). Estos soportes no sustituyen la labor disciplinar ni la equiparan, pero sí permiten entender cómo nociones de estado, administración y archivo están siempre mediando la producción de saberes específicos en grupos y comunidades: algunos saberes logran legitimarse, otros no. Por eso ahondar en los procesos de mediación implica preguntarnos por lo que la evidencia autorizada en la historia o en la antropología permite decir, a qué sujetos del discurso habilita y a qué otros sujetos construye siempre como efectos-sujeto; qué formas de habitar y significar el mundo codifica como válidas y autorizadas y cuáles otras condena, soterradamente, al silencio (White, 2000: 18 ss.).

El concepto de evidencia es más amplio que el de *datos* o *corpus* porque permite adentrarnos en el proceso de *producción* de un *ethos* de la investigación social sobre el que descansa la práctica cotidiana: tomar en cuenta el peso que aún tienen (a veces tangible, a veces metafórico) la observación, la mostración y la falsación en la elaboración de nuestros argumentos. ¿Por qué importa mostrar los datos pero casi nunca los mecanismos a veces azarosos y contingentes de “descubrimiento” de esos datos en el archivo o en el campo, y tampoco los mecanismos que intervienen en la conversión de esos datos en un producto textual? Revertir eso fue la premisa de este libro: los editores transmitimos a los autores la necesidad de que escribieran sobre los procesos internos (a veces no conscientes en términos de “gajes del oficio” naturalizados) que organizan de antemano la exposición de resultados. Les solicitamos que escribieran sobre sus propias contradicciones como autores, que hablaran de las ambivalencias que produce procesar la evidencia cuando está condicionada por nuestra mirada, atravesada por el deseo o el interés, signada por silencios irresolubles o imbricada con las nociones de valor y autoridad que habilitan nuestros propios campos. En definitiva, los invitábamos a que reflexionaran sobre lo que, en general, nunca se escribe.

Archivo y campo. Figuraciones

En primera instancia, se podría decir, el archivo y el campo remiten a dos acciones opuestas: por un lado se entra al archivo y por el otro se sale al campo; a dos lugares muy distintos: uno cerrado, oscuro, iluminado artificialmente y en el que hay que guardar silencio, y otro abierto, que evoca el viaje y pinta un paisaje natural en el que “la mirada no encuentra impedimentos y se halla libre de vagar” (Clifford, 2008: 71), y remite a su vez a dos prácticas corporales sostenidas por marcos discursivos y por gremios que parecen haberse repartido la línea del tiempo: los historiadores que entran al archivo, seleccionan documentos y construyen con ellos un relato verosímil sobre el pasado, y los antropólogos que salen físicamente del hogar, habitan el “terreno” durante algún tiempo y describen los detalles de un paisaje natural, cultural y vivo en el presente (Clifford, 2008: 71).

Pero se puede argumentar al respecto que ese enfrentamiento suena demasiado esquemático, sobre todo en un momento en que los Estudios Culturales reclaman la necesidad de la interdisciplina y ya nadie está muy seguro de estar haciendo “puramente” historia o antropología, y todos, “cual bandada de patos migratorios” (Geertz, 2002: 86), nos metemos en el terreno de los otros. Además, resulta difícil seguir defendiendo los marcos disciplinarios cuando el archivo puede ser llevado a casa en forma de página web o de fotocopia, y el campo ha dejado de ser un requisito esencial para que alguien se convierta en antropólogo (cf. Clifford, 2008). Pero de todas maneras, aun cuando las fronteras disciplinarias estén desdibujadas, el archivo sigue siendo la razón de ser de la historiografía y el campo la piedra angular de la disciplina antropológica. La disputa sigue en marcha, dice Geertz en el año 2000, y cada uno desde su propia trinchera, le reclama al otro sus limitaciones: que los antropólogos son indiferentes al cambio y presentan imágenes estáticas de sociedades inmóviles diseminadas por los rincones más remotos del mundo, que los historiadores desconocen lo inmediato, lo cotidiano y prefieren las “etapas”, tramos amplios de pensamiento y acción, que los antropólogos se centran en el estudio de cosas pequeñas, muy alejadas de los poderes que mueven realmente al mundo... (2002: 82-83).

Si como dice ese antropólogo hubo originalmente un reparto del mundo en el que a los historiadores les tocó Occidente, y a los antropólogos la cultura de los pueblos no occidentales: Francia para unos

y Samoa para los otros (Geertz, 2002: 86), si el saber sobre el hombre, heredado del enciclopedismo, dice Guy Rozat en este libro, se partió en dos y “por un lado se vislumbra la aparición de la Historia como soporte identitario de la cultura del hombre blanco, alfabetizado, organizado políticamente y por el otro, un gigantesco magma cultural en el cual todos los nacos del mundo y de todos los tiempos serán refundidos: la Antropología”, entonces hay que preguntarse por las implicaciones que esa partición tiene en nuestras nociones de Historia y en nuestras teorías del significado.

Precisamente, los antropólogos e historiadores, tanto como aquellos que hacen estudios culturales o literarios, nos preguntamos en este libro por los efectos de esa repartición original, por las formas en que cargamos todavía en los huesos la herencia del evolucionismo, ese pasaje épico que lleva del pasado al presente, de la tradición a la modernidad y que recorre la formación del estado-nación. ¿Seguimos atrapados en la imaginación colonialista y la idea de que la etnografía es para las comunidades “tradicionales” y la historia para el mundo moderno? ¿Hemos conseguido dejar de reproducir las prácticas disciplinares dominantes? Además, nos preguntamos por el cariz que estas interrogantes adoptan cuando se escribe desde este lado, desde Samoa digamos, nombre que conjuntaría a todos los pueblos que originariamente, se supone, carecen de historia y de archivo. Pregunta pertinente si consideramos que de este lado laboramos en instituciones organizadas en función de la tajante separación entre esos dos campos/gremios y preocupadas, sobre todo, por defender las fronteras disciplinarias de supuestas fuerzas centrípetas y destructivas que desde fuera amenazan con disolverlas.

Los artículos que componen este volumen exploran estas cuestiones. Por un lado, muestran cómo esa repartición original del mundo está vigente ya que cada uno de ellos continúa lidiando con los procedimientos disciplinarios más básicos: los historiadores con la distancia temporal, la cual les permite borrar el lugar del presente y convertir el archivo en el modo autorizado de hablar del pasado y sus muertos (De Certeau, 1993), y los antropólogos con la distancia espacial —el “estar allí”, en “otro lugar”— que borra el pasado y construye sobre él formaciones culturales vivas pero delimitadas y estables en el tiempo. Pero por el otro lado, los artículos muestran también cómo las cosas se han movido de lugar, cómo entre el Espacio y el Tiempo tienen lugar distintas intersecciones cuyos matices dependen en buena medida

de las condiciones académicas e institucionales de cada archivo y de cada campo.

A través de las disciplinas

Con franqueza, ninguno de los capítulos del libro opta estrictamente por un campo académico con la exclusión del otro, o la historia o la antropología, y ninguno propone fundir ambos en un nuevo campo disciplinario. Todos reconocen, de alguna manera, el riesgo que se corre cuando se intenta fusionarlas y lo fácil que es caer en algo parecido a lo que Guy Rozat, en otra parte, llamó la “antropo-historia en su reducción nacionalista”, un relato que al borrar la distancia entre pasado y presente, *espacializa* el tiempo, lo vuelve lineal y evolutivo, y arma con ello el boceto de una nación cuyo proyecto final consiste en imponer “Francia” sobre “Samoa” (cf. Rozat, 2006 y Gorbach, 2012). Ni optan por una de las dos disciplinas ni las fusionan, sino que los artículos se mueven entre sus límites, como si las narrativas históricas se escribieran de frente a la antropología y las descripciones etnográficas tomaran su sentido de una mirada dirigida hacia la historia. Transitan entre ambos campos, a la manera de Paula López Caballero, que analiza cómo los antropólogos mexicanos se han acercado a los diarios de campo en tanto que archivo histórico; o como Mario Rufer quien escribe desde un lugar que no es fácilmente definible como historia ni antropología, porque las preguntas y los interlocutores escogidos pertenecen a ambos nichos disciplinares; o Frida Gorbach que busca el modo de hacer del archivo una actividad menos extractiva y más etnográfica; o Alejandro Castillejo quien critica la condición del archivo como depositario de hechos objetivos, y en lugar de tratarlo como una fuente de información, lo convierte en un objeto de investigación en sí mismo, un sujeto etnográfico que expone la complicidad entre las fuentes archivadas y la ley/autoridad.

Por eso es que nos atrevemos a afirmar que este libro es interdisciplinario. No tanto por la diversidad de temas que aborda y los archivos que revisa (el manicomio de la Castañeda a comienzos del siglo xx, los actuales museos comunitarios, los sujetos *queer* en el archivo colonial, las crónicas de la conquista de México, el “archivo del dolor” de la guerra actual en Colombia), como por el hecho de que cada texto constituye en sí mismo un ejercicio de este tipo. Son interdisciplina-

rios, diríamos, no porque combinen al interior diferentes lenguajes o ensamblen en un montaje fragmentos teóricos diversos (cf. Reynoso, 2000), sino porque, colocados entre las disciplinas, en sus márgenes, entablan una crítica al propio discurso en el que están inscritos y desde allí buscan la forma de darle la vuelta.

Así, Guy Rozat vuelve sobre la historiografía de la conquista de México y muestra cómo esa narrativa responde a parámetros no positivistas sino católicos-hispanos, los mismos en los que se fundamenta la supuesta identidad indígena precolombina; Rita Segato hace una crítica medular al discurso racionalista de la antropología frente a lo sagrado, examinando críticamente la tradición de la antropología euro-norteamericana y tratando de identificar los puntos ciegos o paradójicos del relativismo frente a los cuales la experiencia sensible, la creencia, la diferencia radical, son domesticados por dicho discurso. Reconoce cómo su propio trabajo de campo quedó atrapado en ese esquema que busca equivalencias en el mundo de lo real-racional y que, en esa obsesión por “interpretarlo todo”, clausura la riqueza de las experiencias, cancela el lugar para aquello que podría permanecer como diferencia irreductible, porque eso implicaría, básicamente, aceptar el fracaso de todo *ethos* ilustrado: “Hay que reencantar el mundo”, termina diciendo Segato, con peculiar sofisticación analítica.

En varios de los textos se encuentra esa reflexión acerca del discurso en el que se está inscrito y se pretende desbordar: bajo la perspectiva de los estudios de la memoria y del patrimonio, Mario Rufer analiza críticamente los relatos hegemónicos de la historiografía de corte nacionalista; Valeria Añón se propone ir a ver detrás de los discursos y las explicaciones más comúnmente admitidas para separarse de esa manera del relato canónico sobre la conquista y desde allí pensar de nuevo las crónicas coloniales; Gustavo Blázquez y *La Negra* Lugones escriben contra la etnografía que hace de “las narrativas anales verídicos de un tiempo pasado o ejemplos vivos de categorías y visiones del mundo” y se preguntan: “¿cómo no ofender la dignidad de los sujetos de nuestras investigaciones?, ¿cómo no profanar las vidas narradas que los entrevistados producen a demanda de los entrevistadores?” En parte son preguntas reflexivas sobre “el acto ético” bajtiniano en la escritura, sobre los límites de lo decible y sobre las formulaciones del campo como espacio de múltiples determinaciones (disciplinarias, éticas, políticas y performáticas).

De una u otra forma, los textos mencionados buscan el modo de

desenmarcarse de los relatos canónicos y visibilizar las operaciones que los hacen posibles. Por ejemplo, Guy Rozat se interesa menos por la coherencia de esos relatos que por “los trucos y mecates” con los cuales los historiadores o los testigos arman esos relatos y constituyen un testimonio socialmente aceptable, mientras Frida Gorbach intenta hacer visibles algunas de las operaciones que cierta historiografía pone en práctica para asegurar después que los documentos de archivo guardan “voces” del pasado.

Pero como lo más importante no es tanto saber qué nos separa y qué nos une a historiadores y antropólogos, como ver todo aquello que la relación misma desata (Clifford, 2008), la idea aquí es preguntarse por los problemas que la relación campo/archivo trae consigo y por las implicaciones que para nuestro trabajo tiene esa vieja separación entre el Tiempo y el Espacio, el Pasado y el Presente, lo Muerto y lo Vivo, lo Escrito y lo Oral, “Europa” y el “resto” del mundo. Al menos en nosotros como editores, los artículos de este volumen han desatado problemas muy diversos que rebasan con mucho los ámbitos estrictos de la historia o la antropología: sobre la disciplina y sus definiciones y redefiniciones, sobre las formas como en cada caso se reelaboran las nociones de pasado, presente, adentro, afuera, lo global y la “periferia” latinoamericana, pero también sobre la narrativa y los modos en que cada uno “aterriza” esos conceptos en formas concretas de escritura.

La teoría y los procedimientos

Nos hubiera gustado presentar en esta introducción una serie más completa de las interrogantes abiertas por los textos, pero como ello representaría una labor inacabable, decidimos retomar sólo aquellas cuestiones que hoy son objeto de un debate intenso en el ámbito de la teoría social y que dibujan un paraguas teórico que cubre al conjunto de los textos.

En primer lugar, todos ellos ponen a jugar la relación entre teoría y archivo/campo; unos, los historiadores, preguntándose cómo conectar la operación científica y la realidad analizada, esto es, cómo dar cuenta al mismo tiempo de los acontecimientos y de los procedimientos que se utilizan para validar epistemológicamente un relato histórico (De Certeau, 1993), y otros, los antropólogos, buscando la

forma de explorar cuestiones teóricas en el proceso de la representación etnográfica misma.

En segundo lugar y estrechamente vinculado con lo anterior, los textos tienen que preguntarse por la relación entre la totalidad y los fragmentos, es decir, por modos posibles de entrelazar la descripción de las culturas particulares y la narrativa de los eventos mundiales. George E. Marcus se lo preguntaba ya en 1986 en el conocido libro (nunca traducido al español) *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986): ¿cómo trabajar la idea de que las formaciones culturales están insertas en sistemas impersonales más grandes?, ¿cómo hacer para que la etnografía sea sensible a su contexto de economía histórica y política?, ¿cómo mirar los rasgos de esos sistemas impersonales dentro de representaciones de la vida local considerándolas a ambas en tanto que formas culturales autónomas y constituidas a su vez por un ordenamiento mayor? (1986: 165 ss.). Lo mismo hace Alejandro Castillejo en este volumen: ¿cómo estudiar simultáneamente la intersección entre el mundo de estructuras sociales y políticas más amplias y las estructuras y experiencias a pequeña escala que se suscitan y que las personas reproducen? Además, estas dos grandes interrogantes relativas a lo general y lo particular plantean el problema de la narrativa y la simultaneidad del tiempo, pues ¿cómo dar cuenta simultáneamente, en un mismo relato, de los acontecimientos locales, la situación global y los marcos teóricos que para conocer esos acontecimientos utilizamos?, ¿cómo situar los casos en un mundo más amplio de poder y de significado?, en fin, ¿cómo contextualizar? (cf. Comaroff, 1992: 17).

De igual manera, todos los artículos de este volumen transitan entre la historia y la antropología y así, mientras algunos se detienen en el proceso que transforma un campo en evidencia textual y buscan la forma de trabajar la poética y las formulaciones ficcionales del texto etnográfico (Clifford y Marcus, 1986), otros hacen del archivo un campo, esto es, convierten el documento, el texto, la imagen y los actos mismos de gestión y administración que involucran a los repositorios, en un campo etnográfico con preguntas relativas al detalle del funcionamiento, a la observación de procedimientos y operaciones y al registro de protocolos específicos que transforman el archivo en un objeto-fetiché, en una pieza de legitimación y soporte de legitimidad.

En el primer caso están los textos de Paula López Caballero y Valeria Añón que reflexionan alrededor de la forma en que los registros de campo se vuelven “documentos de archivo” y las lógicas propias

que amparan dicha producción. López se pregunta ¿bajo qué condiciones metodológicas podemos transformar los diarios de campo, depositarios de la evidencia empírica etnográfica, en documentos históricos?, es decir, ¿en qué medida podemos utilizar esos diarios como “fuentes” de investigación histórica? Y ¿hasta qué punto es posible separar los datos contenidos en un diario de campo de la experiencia vivida del antropólogo? A partir de un análisis de los desplazamientos que se dieron en el corazón de la disciplina antropológica la autora traza un mapa sobre las discusiones centrales acerca de la utilidad y los dilemas de los “diarios de campo”, un instrumento en el que convergen la dimensión autoral, los mandatos disciplinares, la posición subjetiva y los dilemas agónicos, no resueltos, de la investigación (generalmente destinados a no aparecer en ella, a ser esquivados por el mandato científico de claridad y sistematicidad). Añón, la única autora de este volumen que problematiza las nociones de *literaturidad* y *discurso colonial*, se pregunta por los usos del archivo que permitieron elaborar retóricas de canon, de identidad latinoamericana y nociones de origen y pertenencia. A través de la exposición de las tradiciones de la crítica literaria latinoamericana, su texto nos permite comprender mejor las múltiples determinaciones del archivo-arconte: el lugar del crítico, la separación entre autor y obra, entre archivo colonial y archivo literario colonial; y al mismo tiempo cuestiones en relación con la asimetría, el asombro y el despojo presentes en las crónicas y los archivos de la conquista. Así, este capítulo abre preguntas sobre el registro y la traducción de lo que es, por definición histórica, incommensurable pero que será a la vez el rasgo originario de América Latina como texto-palimpsesto (un archivo que en su propio origen es también lo que silencia y lo que tacha y borrona).

En el segundo caso, Saurabh Dube y Mario Rufer intentan abrir una ventana a las exploraciones etnográficas del archivo. Dube comienza la escritura de “El nacimiento del archivo” con una escena aparentemente trivial, la pérdida de unos legajos que eran clave para su investigación, y a partir de ahí plantea preguntas nodales acerca de cuáles son nuestras actitudes como investigadores con el archivo vuelto talismán y fetiche, y cuál el papel de la contingencia en la propia construcción de nuestras piezas de conocimiento: cómo nos aferramos a figuras de autoridad como si fueran sagradas, y cómo a la vez la producción y la existencia de esas mismas figuras está atada a circunstancias azarosas e incontrolables sobre las que, sin embargo, poco re-

flexionamos. En sus palabras, “encarar la contingencia es abandonar la soberbia de la academia hiper-muscular, posando como ciencia desinteresada, la cual siempre conoce dónde ha empezado y sabe anticipadamente dónde debe terminar”. Por su parte Rufer, en su texto “El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial”, revisa las genealogías que dieron lugar a investigaciones críticas de historia y antropología histórica iniciadas por el giro crítico poscolonial acerca del archivo como espacio, arconte y acto, y así se pregunta: ¿todos los pueblos archivan o tienen *derecho* al archivo? ¿Qué pasa cuando ciertas experiencias “no tienen asidero en el lenguaje” de las operaciones que registran, sellan, guardan y conservan? ¿Cuáles son los imaginarios persistentes con los cuales la historia y la antropología operaron y siguen operando para separar cultura e historia, documento y relato, historia y mito? ¿Hasta qué punto el archivo no como espacio físico, sino como noción, sigue detentando una posición de autoridad y autorización? El archivo, plantea Rufer, debería ser analizado “como acción ritual que incluye simbolización, drama y trama”, y no simplemente como un espacio metafórico de extracción inagotable.

Siguiendo esa sensibilidad, diríamos que a todos los textos los atraviesa una preocupación por lo que ha venido en llamarse “el Otro”, ese intento compartido por antropólogos e historiadores de entender cómo personas muy diferentes de nosotros, distantes en el tiempo o en el espacio, configuran órdenes de significados (Geertz, 2002). En este sentido, María Elena Martínez propone una nueva estrategia de lectura del archivo colonial novohispano y, analizando las posibilidades y limitaciones de las fuentes archivadas, intenta acercarse a la experiencia de Mariano Aguilera, un sujeto criado como niña pero que a la edad adulta solicitó a las autoridades ser declarado hombre para casarse con una mujer. Gorbach pretende acercarse a las mujeres históricas de un manicomio decimonónico mexicano; Segato estudia la experiencia religiosa de comunidades del noroeste argentino; Castillejo se pregunta por los rastros del dolor de la guerra en Colombia; Rozat duda de las posibilidades que el archivo ofrece para conocer lo “autenticidad” de las culturas precoloniales.

Mientras unos miran hacia atrás, otros lo hacen hacia los lados y en esa pregunta por el otro cada autor sigue una estrategia particular. Segato y Castillejo, por ejemplo, muestran cómo las normas fundamentales del discurso antropológico impiden pensar el otro fuera de la pregunta por el sentido y el significado: si Segato considera que

la dimensión religiosa no acepta totalmente un sentido fuera de sí misma, Castillejo se desplaza hacia un paisaje existencial donde el silencio constituye la modalidad de articulación de la experiencia. Por su parte, Mario Rufer reconoce que no hay habla subalterna que no contenga ya las lexías de la dominación, que no hay diálogo posible desde el afuera de la formación discursiva dominante, pero advierte del peligro de convertir la vía del sentido en una obsesión por describirlo todo sin dar cabida a la experiencia sensible. Rozat se pregunta “¿Qué le ocurre a las palabras nahuas intentando recordar algo doloroso del pasado al convertirse en un testimonio formalizado, redactado en español?”, y afirma que aunque en la memoria colectiva puedan aparecer figuras de “indios”, la lógica discursiva de esos indios será siempre la de estar al servicio de la memoria que los constituyó, serán siempre indios de papel, indios imaginarios al servicio del *imperium* cristiano: “ese trabajo memorial, en caso de haberse dado, está hoy fuera de alcance, perdido para siempre, y sólo puede sobrevivir como los restos diseminados de un barco hundido en un mar inmenso”.

Siguiendo diferentes estrategias textuales, Frida Gorbach, en un intento por develar quién habla en nombre del otro, desarma los mecanismos de los que se valen tanto los médicos decimonónicos como los historiadores actuales sobre la locura en México para hacer creer que ellos sí pueden conocer la experiencia del otro, mientras que Valeria Añón en su artículo asevera que la metáfora del “hallazgo”, del “comentario”, de la “edición” y también del silencio y la exclusión, son una marca de relaciones y operaciones que atraviesan al archivo, ejercicios de alumbramiento junto con azarosos y deliberados discursos en la sombra; el reto latinoamericano es, dirá Valeria, “construir el archivo a partir del gesto liminar del silencio”. Entre la identidad y la alteridad, una pausa.

Lo interesante, nos parece, son sobre todo las secuelas textuales de ese encuentro imposible con el otro; las formas en que cada autor persigue una experiencia que no corresponde al sentido; el modo, en fin, como el otro nos interpela y nos obliga a volver sobre nosotros mismos. Y es que al cuestionar la posibilidad de acceder al otro desde las teorías del significado, se vuelve imposible mantener íntegra la estructura del “Yo abstraído”, ese sujeto investigador colocado, diría Renato Rosaldo “antes del diluvio”, fuera de la historia, como un observador indiferente, un experto inserto dentro de sistemas culturales pero fuera de la historicidad (1991). En el momento en que se abre

la pregunta por la ausencia o el silencio del otro, sucede que las fronteras disciplinares se desdibujan y se tambalea al mismo tiempo el lugar de enunciación del investigador: ¿cómo, se pregunta Castillejo, la investigación sobre la guerra y los “archivos del dolor” interpelan nuestras formas de ser antropólogos o investigadores?; ¿por qué, se interroga a su vez Dube, ciertos hechos cruciales que definen la investigación como la pérdida de un archivo, el ordenamiento de otros, la fabricación deliberada de “crímenes” y “criminales” en procedimientos de rito y escritura del estado poscolonial, no han encontrado sin embargo un lugar propio de expresión en los formatos del “artículo” o la “monografía”, que nos direcciona hacia una ética de la escritura en la investigación histórica e histórico-antropológica? ¿Por qué, se pregunta también Rufer, a pesar de todos los rituales de iniciación y formatos de interacción que “la ida al archivo” impone, nada de esto forma parte del “protocolo de investigación”? ¿Qué hay, casi como fundamento místico de las disciplinas, que impide develar los saberes sabidos con los que todos operamos? ¿Cómo proponer una escritura “sin garantías” (abierta a la pregunta, a la indecisión y a la incertidumbre) en y a través de las disciplinas?

Diremos con todo esto que *(In)disciplinar la investigación...* rompe con muchos tabúes disciplinarios. Si lo vemos en retrospectiva, teniendo en las manos el conjunto de los textos, nos parece que el libro terminó siendo una invitación a soltar las amarras disciplinares y olvidar por un rato el temor a ser estigmatizado por la “institución” (historiográfica, antropológica, literaria) en la que nos desenvolvemos cotidianamente. Nos queda la impresión de que a través de la crítica regresan a la escritura procedimientos expulsados desde hace mucho tiempo del mundo académico, como escribir en primera persona, insertar el presente en el pasado o el pasado en el presente, mezclar experiencias con prácticas institucionales y discusiones académicas. Como el caso de Guy Rozat quien se coloca fuera de las reglas y dogmas de la institución historiográfica, en sus márgenes, y entremezcla, como si siguiera las oscilaciones de su propio pensamiento, recuerdos de la infancia con discusiones académicas y políticas, con su trayectoria académica y su vida personal, y así va desarmando las bases del relato más aceptado sobre la conquista de México. Frida Gorbach oscila entre el “nosotros” y el “ellos” sin saber muy bien cuándo asumir como propia y cuándo desligarse de la historiografía que critica. Mario Rufer vuelve sobre sí mismo y relata los pasos de su propia re-

flexión, como si al narrar el proceso discutiera con la gente de la comunidad y simultáneamente consigo mismo y con el lector: primero se da cuenta de que el museo comunitario de Coahuila, al narrar su “memoria local”, no exhibe nada sobre la violencia, la exclusión y la pobreza sino que celebra la ruina, la pieza, la herencia repitiendo así el esquema proporcionado por el estado-nación; después se pregunta por qué la comunidad no escogió otro guión, otra poética de la imaginación que no sea el de la secuencia teológica de la nación; y al final, se ve sumido en el siguiente dilema: o dejar afuera el problema de la significación y con ello borrar el decir de las comunidades, o dar cuenta de esos procesos en términos de voz propia, celebratoria (de la capacidad organizativa, de la voluntad comunitaria, de la autonomía y la autogestión). Rita Segato hace algo similar: relata los pasos de cómo tuvo que dejar de buscar el “significado” dentro del orden de la política local, de la economía tradicional o de la identidad nacional, y cómo la agencia divina experimentada por los informantes es intraducible dentro del código disciplinar. Por último, Alejandro Castillejo deja de lado las preocupaciones por la “identidad”, la “cultura” y el “territorio”, propias del proyecto antropológico, y desde lo que llama “los archivos del dolor” se pregunta por la dislocación del sujeto, por lo que se derrumba, se deshace y luego toma un cuerpo distinto: transita de la violencia como dato “fáctico” hacia el dolor como experiencia histórica, del paisaje hacia el paisaje existencial, de los conceptos dados por sentado a las múltiples formas de violencia que se inscriben en el sujeto, en su corporalidad, en su espacialidad.

Además, en eso de romper tabúes disciplinarios, todos los textos dimensionan una cuestión ética y a la vez política. Si Castillejo se pregunta cómo construir, en términos metodológicos, saberes de cara al sufrimiento del otro, tiene que saber también ¿para qué sirve mi “intervención”?, ¿qué quiere decir investigar el sufrimiento ajeno? y ¿en qué consisten, desde el punto de vista del investigador, las éticas de ese encuentro? Paula López propone historizar la interacción entre el observador y lo observado y, de esa manera, restituir la genealogía de las formas de observación y producción de conocimiento, mientras que la pregunta que guía el trabajo de Gustavo Blázquez y *La Negra* Lugones es ¿cómo no ofender la dignidad de los sujetos de nuestras investigaciones?, ¿cómo no profanar las vidas narradas que los entrevistados producen a demanda de los entrevistados? Se trata de una interrogante por las demandas éticas de la etnografía, esto es, por “la

responsabilidad ética de los que hemos recibido determinados relatos junto a la confianza imprescindible para que fueran narrados”.

Es más, por momentos nos parece que los textos llegaron aquí porque no cabían en otra parte: para la naturaleza defensiva de muchas de nuestras instituciones académicas, su condición resulta demasiado fronteriza. Y, precisamente, lo que nos gusta de este libro es la cantidad de preguntas que esa condición desata y después dispara hacia otros lados, los retos teóricos y metodológicos que los distintos artículos exponen, los estilos de escritura y la variedad de narrativas que la reflexión sobre la “operación archivística” produce, pero también las dificultades que cada autor tiene que reconocer antes de pretender incursionar de nuevo en el archivo/campo. Al final, resultó un libro abierto, sin respuestas certeras pero que reconoce la existencia de un mundo más complejo que reta a los modos tradicionales de representar la diferencia cultural en la escritura histórica y etnográfica. Tan abierto que nos decidimos no a separar los textos según traten del archivo o del campo (algo que además de imposible, no haría otra cosa que reafirmar la estructura institucional y su división disciplinaria), sino a presentarlos así, como un conjunto que sin embargo no se rige por un interés generalizador, ordenados en una secuencia casi arbitraria pero en la que los textos pueden mirarse unos a otros, lanzarse preguntas, dialogar e invitar al lector a establecer cruces y producir intersecciones propias. Por eso, podríamos terminar esta introducción haciendo extensivo al libro lo que dice Mario Rufer en su artículo “El patrimonio envenenado”: esto nada tiene que ver con algo prescriptivo, con lo que es necesario hacer, sino con lo que proponemos seguir pensando.

Nota bene: cuando este libro estaba en proceso de dictaminación, los editores recibimos la dolorosa noticia de que una de las autoras, María Elena Martínez, brillante historiadora, colega generosa y entrañable amiga, había fallecido. Dedicamos este esfuerzo a la memoria de María Elena, que se fue demasiado pronto...

BIBLIOGRAFÍA

- Bhabha, Homi (2002), "El compromiso con la teoría", en *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial [1994].
- Clifford, James (2008), *Itinerarios transculturales*, España, Gedisa.
- y George E. Marcus (eds) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Comaroff, John y Jean (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, United States, Westview Press.
- De Certeau, Michel (1993), *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.
- Geertz, Clifford (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, España, Paidós.
- Gorbach, Frida (2012), "La 'Historia nacional' mexicana: pasado, presente y futuro", en Rufer, Mario (ed.) *Nación y diferencia. Proceso de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Itaca/CONACYT/PROMEP.
- Lalu, Premesh (2000), "The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence", *History and Theory*, 39, 4, diciembre, pp. 45-68.
- Marcus, George E. (1986), "Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers", en Clifford, James; Marcus George (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Reynoso, Carlos (2000), *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*, Barcelona, Gedisa.
- Rosaldo, Renato (1991), *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo.
- Rozat Dupeyrón, Guy (2006), "Repensar la Conquista de México hoy", en Vera Hernández, Gumersindo et. al (coords.), *Los historiadores y la historia para el siglo XXI*, ENAH.
- White, Louise (2000), *Speaking with vampires. Rumor and history in colonial Africa*, Berkeley, University of California Press.

UNA PARADOJA DEL RELATIVISMO: EL DISCURSO RACIONAL DE LA ANTROPOLOGÍA FRENTE A LO SAGRADO

RITA LAURA SEGATO*

La crítica que esbozo aquí apunta a la paradoja que se constituye cuando afirmamos que la operación que relativiza tiene la finalidad de comprender desde dentro y en sus propios términos una creencia nativa que nos es extraña, mientras que aquellos que se adhieren a esa creencia lo hacen de manera absoluta y no vislumbran la posibilidad de plantearla en términos relativos.

Este tipo de contradicción, como argumentaré, emana del recorte clásico con el que la antropología social se ha aproximado a la temática religiosa y a la adaptación un tanto reduccionista de la teoría de la interpretación que ha prevalecido en los estudios antropológicos. Dicha práctica interpretativa conduce a que sacrifiquemos una parte de la verdad de los seres humanos retratados en nuestros relatos etnográficos, perdiendo de vista o incluso censurando las evidencias que hablan de un horizonte íntimo en que ocurre la experiencia humana de lo trascendente. Más que de los límites disciplinares propiamente dichos, que son y deben ser permanentemente reelaborados, me parece que esta censura deviene de las convenciones hasta ahora aceptadas para la construcción de nuestro discurso teórico-etnográfico. Las más de las veces, ese tipo de discurso traiciona, por su inadecuación, la experiencia que debería revelar.

Pretendo elaborar, en un futuro, un análisis crítico más detallado de las formas en que la antropología de la religión adapta a su campo los hallazgos de la teoría del lenguaje, incluyendo un abordaje performativo de autores como Tambiah y las actuales tendencias interpretativas que recomiendan el desplazamiento del foco de análisis de los aspectos referenciales hacia los indécicos en la comunicación. Por lo pronto, sin desconsiderarlos, será suficiente con advertir que tienden a constituirse una vez más en formas de decodificación del universo semántico observado, aunque en un estadio de mayor sofisticación.

* Universidad de Brasilia.

Frente a la temática religiosa, es el propio discurso etnográfico el que debería sufrir transformaciones radicales (como ya fuera sugerido por varios autores, como Stoller [1984] y Velho [1986], entre otros), orientándose, sí, a la posibilidad de intelección, pero también buscando recrear en el lector la experiencia de la alteridad, haciendo al mismo tiempo resonar en él como posible el absoluto del otro.

Un obstáculo en el camino

Durante los meses de febrero a abril de 1987 hice una investigación de campo sobre el crecimiento de los cultos evangélicos y el abandono del catolicismo popular en poblados de la región de la Quebrada y la Puna, en la provincia de Jujuy, en el noroeste argentino (Segato, 1991). Iba con el proyecto clásico de hallar las articulaciones entre los componentes ideológicos e interaccionales de la sociedad que me permitiesen dar sentido a las articulaciones de su cosmos, y de manera tal que la trama del discurso racional pudiese captarlas. Un recorte parcial del cosmos, correlato del recorte social de la experiencia humana. Dos planos horizontales iluminándose uno al otro, hasta que se me volvieran inteligibles.

Así fui preparada al campo, dispuesta a ver hacia qué dirección señalaba el vector significativo de la nueva opción religiosa por el protestantismo, en un medio donde el culto andino a la Pachamama y el catolicismo dieran origen a un culto popular sincrético de antigua raíz. Me preguntaba si la nueva opción religiosa estaría afirmando algo del orden de la etnicidad, en el sentido de que podría contener una proposición negativa en relación a la identidad nacional, o si su significado podría ser hallado dentro del orden de la micropolítica local; o incluso si se trataba, más precisamente, de la expresión, en lenguaje religioso, de una opción contraria a la economía tradicional y por la modernización. A decir verdad, la mera elección de una nueva modalidad de creencia y culto dentro de mi proyecto era ininteligible por sí misma, y sólo se completaría cuando fuese identificado el campo semántico al cual, cifradamente, estaría refiriéndose.

Fue entonces cuando, debido a obstáculos imprevistos, vislumbré en qué medida la perspectiva nativa era irreductible a mi pregunta por el sentido, refractaria a la red conceptual por mí lanzada. De hecho, en esa red, una adhesión religiosa, una creencia, una experiencia

vivida, siempre es entendida como un significante cuyo referencial se encuentra en un área que se piensa como más concreta, más asimilable y con parámetros más universalmente comparables de la experiencia humana.

En la Antropología, cabe recordar, frecuentemente es algún tipo de dificultad operacional durante el trabajo de campo la que obliga al antropólogo a repensar el abordaje de las cuestiones relativas a la creencia y a la religión. Son buenos ejemplos el caso del hechizo sufrido por el propio etnógrafo, relatado autobiográficamente por Stoller (1984), o la turbación de Sperber (1982) frente al pavor de uno de sus informantes que decía haberse encontrado con un dragón, entre muchos otros. El caso al que voy a referirme es menos espectacular que los dos antes mencionados y simplemente consiste en tres respuestas que me fueron dadas por tres informantes en ocasiones diferentes, confrontados a mi proyecto de relativizar la verdad que ellos me presentaban como absoluta.

El primer informante, en el curso de una entrevista en la cual le preguntaba acerca de su historia de vida, me interrumpió con aparente docilidad para decirme: "Tú estás en busca de razones humanas, mientras nosotros creemos en razones divinas". El segundo informante, al exponerle brevemente las preguntas que orientaban mi proyecto, me dijo: "No vamos a poder entendernos. Tú estás en busca de lo racional, y para nosotros se trata de algo emocional: nuestro corazón ha sido tocado, conmovido, etc. etc.". Y el tercer informante, al comprobar mi absoluta indiferencia ante su efusiva lectura de una selección de trechos bíblicos, me hizo entender que, mientras yo me veía como un observador neutro, completamente inmune a las profesiones de fe de este mundo, ya de arranque decretado por mí como ajeno, era vista, por el contrario, simplemente como otra alma a ser ganada, un ser humano como otros, pasible de ser "llamado" a convertirse o de "perderse" definitivamente. No existía tal lugar en el medio, de observador neutro, en el que me veía segura; para decirlo claramente, sólo había dos opciones: el cielo y el infierno, y sólo era posible pertenecer a uno de ellos.

Estas tres diferencias eran, en verdad, demasiado fundamentales y producían una brecha prácticamente infranqueable en la comunicación. Más aun, sólo el universo protestante, tan próximo e identificado con la modernidad como la ciencia misma, podría contraponer un discurso tan claro acerca de la inconmensurabilidad de la lógica

de la ciencia con la lógica de la creencia, es decir, haciendo uso de los términos de Needham de las categorías cognitivas de la ciencia al imaginario de la creencia (1985: 21), a los que volveré más adelante.

Son muchas las especulaciones que pueden extraerse del episodio relatado, pero lo que deseo enfatizar en particular es que el relativismo encuentra su frontera más infranqueable en la manera en que el nativo experimenta su absoluto, no en tanto posición sino en tanto experiencia vivida en la interioridad. Queda claro que, en mi misión antropologizante, partí de la exclusión de esta experiencia, procurando transformarla en un texto digerible para las Ciencias Sociales establecidas. La coordenada vertical de la fusión afectiva con la divinidad debía proyectarse de alguna manera sobre la coordenada horizontal de la vida mundana; otro tipo de imaginario tentaba sofocar, silenciar el imaginario nativo. Por otra parte, esta operación –tal como había sido advertida– me llevaba necesariamente a excluirme, de arranque, de la experiencia que me era relatada. No quedaba claro si esa auto-exclusión era una precondition para poder realizar el rodeo racional o una consecuencia de este rodeo, o incluso una estrategia para encubrir la ausencia de simpatía por mi parte, mi disgusto inicial por el absoluto y por las prácticas a las que el otro adhería. Si así fuese, debería retomar ese disgusto y plantear mi antipatía claramente en el punto de partida, en el centro de mis consideraciones, así como aceptar la radicalidad de la diferencia, en este caso, por ejemplo, entre la horizontalidad de mi pregunta y la verticalidad de la experiencia que me era narrada. Esta divergencia constituía el verdadero eje del diálogo con mis informantes. Por lo tanto, mi supuesta fidelidad al “punto de vista del nativo” se mostraba falsa, así como mi pretensión dialógica, ya que como indicara Gadamer, ninguno de los participantes en una conversación auténtica puede tener un comando real sobre la dirección que la misma debe tomar (1985: 345 ss.).

Me encontré así frente a lo más específico de la dimensión religiosa, que no acepta totalmente un sentido fuera de sí misma, que no acepta las preguntas que permitan sustituir por significado el acto mismo de significar. Lo que mis informantes me señalaban de manera ineludible era que la propia operación de comprender pasaba por la destrucción de un componente esencial de lo que debía ser comprendido, que mi abordaje se mostraba particularmente insensible a las características del propio acto de creer. Esto me llevó a pensar que, aunque es cierto que al buscar la inteligibilidad de un conjunto

de creencias es posible acceder a aspectos que le son concomitantes y, a pesar de que estos aspectos pueden proporcionar informaciones relevantes sobre una determinada sociedad, es necesario tener presente que no es así como se accede a la cualidad básica de la creencia o, al menos, a la cualidad considerada fundamental por aquellos que creen.

El episodio mencionado me hizo también repensar, por lo tanto, mi etnografía anterior sobre el culto xangó de Recife. Durante mi investigación sobre ese culto no faltaron, de hecho, comentarios de informantes que pudiesen conducirme hasta el mismo problema. Tampoco era yo para los miembros del culto un observador neutral, sino alguien que, como todos los mortales, “tenía santo”, es decir, que estaba acompañado por divinidades tutelares o “santos de la cabeza”, cuyos lazos de obligación recíproca con mi persona debían ser eventualmente reconocidos y fijados a través de los rituales de iniciación. También en el xangó, el factor emotivo de la relación con los orixas y, sobre todo, las formas no verbales en que se establece y define esta comunicación constituyen la sustancia del culto. Y por encima de todo esto, también en el xangó son las divinidades, y no las personas, que se nutren con las ofrendas alimentarias y quienes deciden cuáles son los miembros del culto que les pertenecen, y cuándo es la hora de “manifestarse” en posesión. Estos aspectos fueron enfatizados con mucha frecuencia por los miembros, pero no destacué su importancia en la etnografía resultante. Como en el otro caso relatado, no me sentía a gusto con la noción de agencia divina sustentada y experimentada por los informantes, y prácticamente intraducible dentro del código disciplinar.

La noción de relativismo

En general, cuando hablamos de relativismo, hacemos referencia, indistintamente, a dos dimensiones de la problemática de la diferencia; una que se refiere al concepto, y la otra que se refiere a la actividad de conocer. De esta manera, es posible distinguir, por un lado, el relativismo que está embutido de forma más o menos explícita en las definiciones de cultura como mera afirmación de la diferencia y, por otro, los programas más o menos formalizados con que los autores abordan estas diferencias. En el primero de los sentidos, el concepto

simplemente nos permite reconocer la posibilidad de cada grupo humano de adherirse a un conjunto de valores particulares y habitar un mundo construido con base en las representaciones que le son propias. El segundo sentido se refiere a la actitud intelectual que es elaborada en un método, o sea, al papel activo (y no ya contemplativo) del intelecto del observador frente a la diferencia concreta. Lo que es, en su base, una actitud, sufre una elaboración racional transformándose en método, en el sentido de estrategia para resolver el problema que la diferencia plantea.

El primero de los sentidos mencionados no implica la necesidad del otro, y creo que sería posible simplemente reconocer la existencia de la diversidad entre los grupos humanos, es decir, podríamos rendirnos a su evidencia sin que eso nos obligase necesariamente a diseñar procedimientos para disminuir la angustia causada por las preguntas sin respuesta que la propia existencia de la diversidad nos propone.

La posibilidad de una tercera postura ha sido reciente y brillantemente elaborada por Luiz Eduardo Soares (1988 y s/d), al advertir que el propio reconocimiento de las diferencias presupone ya la identificación de un horizonte universal humano, de manera que permanentemente oscilamos entre ambas constataciones. El carácter relativo de las verdades y la existencia de universales se constituyen, así, en polos de una aporía que coexisten en una relación agonística. Reconocer esta aporía nos permitiría, pues, lidiar con la diferencia con la debida conciencia de la cualidad provisoria y precaria de nuestros niveles de comprensión.

Me concentraré aquí en el segundo de estos aspectos, porque creo que, de manera peculiar, la tradición de pensamiento a la que pertenecemos como antropólogos ha asumido que la existencia de la diversidad no es meramente un hecho, sino un problema a ser resuelto, sea a través de su pura y llana eliminación, sea por medio de alguna ecuación que permita hallar un común denominador humano. En otras palabras, ha asumido esta tarea como imprescindible, obligatoria, y me parece que la antropología constituye un desarrollo reciente y más sofisticado de esta preocupación de larga data en Occidente y de ninguna manera universal.

Los modos por los que se concretiza esta dimensión activa del relativismo dan forma a la práctica profesional del antropólogo y orientan la constitución del cuerpo de datos con los que cuenta la disciplina, esto es, las etnografías. Ciertamente, la forma que tomará la actividad

intelectual propia de este segundo aspecto va a depender de la definición de cultura de la cual se partió, como muestra Geertz (1975a) al caracterizar la manera en que es trabajada la cuestión de la diferencia por los autores culturalistas norteamericanos. Estos autores parten de categorías analíticas, conceptos supuestamente neutros y entendidos como anteriores a la existencia de la propia diversidad, tales como religión, familia o sistema social, entre otros, o cuestiones previamente definidas como la de la relación entre individuo y sociedad. Tales categorías y cuestiones son, para pensadores como Kluckhohn, por ejemplo, un lenguaje común, “puntos invariables de referencia”, que permiten explorar las particularidades de cada grupo humano dándoles cabida en una red conceptual común y, por tanto, universalmente válida. Este tipo de programa, estas estrategias, a pesar de definirse ya como relativistas, tienen todavía su pivote en lo que caracterizan implícitamente como el sustrato universal de todo comportamiento, en la creencia de que estas categorías analíticas actúan como denominadores comunes que recubren y resuelven toda variación.

Frente a este programa, Geertz –a quien cito por ser uno de los antropólogos que todavía hoy no dudan en defender los bastiones del relativismo con un cierto fervor– optó por refugiarse en una definición de lo humano por la diferencia. Para él, la humanidad se define justamente por esa para-naturaleza que es la cultura, al mismo tiempo que –creo oportuno agregar– la noción de cultura implica en sí la existencia de un componente de inercia y de un componente de movilidad. El de inercia hace que podamos hablar de una cultura como igual a sí misma; el de movilidad nos permite ver en ella un movimiento constante de diferenciación y resistencia en relación con las otras. La naturaleza del hombre estaría, entonces, constituida precisamente por este juego entre inercia y movilidad que definimos como cultura.

La esencia humana se presenta, por lo tanto, caracterizada por su libertad, en el sentido de indeterminación biológica. Pero en el lugar de esa indeterminación se introduce otra: la de la cultura, es decir, la de los patrones culturales. Los conjuntos de símbolos –ha dicho Geertz– son “como genes” (1975b), en el sentido de que proporcionan el programa que guía el comportamiento, con la especificidad de que, a diferencia de los genes biológicos, pueden tornarse también autoconscientes (convertirse en “modelos-de”, de acuerdo a uno de sus conocidos conceptos).

Lo que Geertz propone, entonces, para huir de las categorías ana-

líticas en el sentido antes descrito de denominadores comunes, no es una novedad, pero tiene justamente el valor de exponer y caracterizar con precisión ideas y procedimientos que pueden ser considerados clásicos dentro de la antropología, es decir, propios e idiosincráticos de la actividad disciplinar.

En primer lugar, inspirado en la célebre frase de Malinowski, Geertz nos habla de captar el “punto de vista nativo” (1983) y articula una confluencia teórica entre aquel autor y los conceptos weberianos de *ethos* y “visión de mundo”.

En segundo lugar remarca que, para hacerlo, no debemos buscar la identidad de los fenómenos o agruparlos de acuerdo con aquel principio que supone que fenómenos que clasificamos *a priori* como religiosos tienen una base idéntica, o fenómenos que clasificamos como de la esfera del parentesco tienen una referencia común, etc. Muy por el contrario, dice Geertz que “necesitamos buscar relaciones sistemáticas entre fenómenos diversos” (1975a), esto es, sustituir la concepción estratigráfica, donde los fenómenos económicos se constituirían como variantes de una esencia común, lo económico, los fenómenos religiosos como variantes de lo religioso, etc., por una concepción sintética. Dicha concepción sintética permite formular “proposiciones significativas” a partir de las relaciones sistemáticas que puedan establecerse entre la interacción social observada, la jerarquía de valores y el sistema de creencias. En síntesis, identificando las relaciones significativas que existen entre diversos aspectos del *ethos* y de la “visión de mundo” de una sociedad, es posible acceder a su universo ideacional, entendido como un conjunto de sentidos expresos en los símbolos que produce.

De esta manera, la propuesta del autor queda resumida en la siguiente cita, que sirve de punto de partida para mi argumento porque sintetiza lo que, de forma implícita, me parece, constituye el quehacer de los antropólogos de los tiempos de Malinowski hasta hoy:

Hacer etnografía es como intentar leer (en el sentido de ‘elaborar una lectura de’) un manuscrito —en una lengua extraña, opacado, elíptico, lleno de incoherencias, sospechosas enmiendas y comentarios tendenciosos, pero escrito no en una grafía convencional sino en efímeros ejemplos de comportamiento vivido...—. Una vez que el comportamiento humano es visto como... acción simbólica... lo que debemos preguntar es qué es lo que, a través de la ocurrencia de estos comportamientos y por medio de ellos, está siendo dicho (1975c).

A pesar de las diferencias de lenguaje y de estrategias interpretativas, atribuir significados al comportamiento nativo constituye la base de la práctica de antropólogos de las más diversas posturas. Un ejemplo interesante es la ya clásica polémica sobre la creencia en el “nacimiento virgen”, difundida entre varios grupos melanésicos, en la cual se enfrentaron a fines de la década de 1960 Melford Spiro y Edmund Leach (Spiro, 1966 y 1968; Leach, 1967). Caracterizaré muy brevemente las posiciones de estos autores con el fin de ilustrar la amplitud de esa operación que denominamos interpretar, especialmente cuando se trata de creencias difícilmente asimilables desde el punto de vista occidental.

Leach, por un lado, partiendo de una operación de corte estructuralista, contrapone la creencia en el nacimiento virgen entre melanesios a la misma creencia en el mito cristiano, y da significado a ambas a la luz de la estructura social y de los patrones de herencia y sucesión genealógica en cada una de estas sociedades. Spiro, por su parte, a partir de presupuestos psicoanalíticos, afirma que los melanesios realmente desconocen el fundamento biológico de la procreación, pero que este desconocimiento se comprende mejor como una negación que obedece a un deseo sustantivo. Esta negación tendría el sentido de suprimir el factor de angustia derivado del conflicto edípico. Se trata, para Spiro, de una teoría nativa acerca de la paternidad, teoría que evita la emergencia del complejo de Edipo.

Escogí justamente estos dos ejemplos antagónicos de interpretación de un mismo tema etnográfico, para resaltar que en ninguno de ellos encontramos la literalidad que cada uno reclama para sí. Ambos autores, del mismo modo que Geertz, resuelven el problema de la comprensión apuntando hacia algo que está fuera de la experiencia vivida –en este caso, la creencia– a ser interpretada. Algo que está fuera quiere decir: algo que, sin ser ajeno al mundo cognitivo del nativo, debe pertenecer a otro orden factual que la acción a ser interpretada, precisamente para gozar de valor interpretativo. En este caso, una afirmación relativa al orden biológico puede, de acuerdo con un intérprete u otro, significar algo que se encuentra, ya dentro del parentesco y de la herencia, ya dentro del campo psicológico y afectivo. Es decir, dependiendo del caso, un hecho del orden social puede estar diciéndonos algo que tiene que ver con el orden económico; un comportamiento musical puede estar diciéndonos algo del orden del parentesco; un hecho del orden psicológico puede estar hablándonos

de una postura filosófica; o una creencia puede ser una psicología camuflada. Y podríamos continuar así, citando aleatoriamente posibilidades de relación entre significantes y significados, para mostrar cómo toda observación es, cada vez más, para el antropólogo, en primer término un lenguaje vacío cuya intención significativa debe ser encontrada de modo detectivesco en otra parte.

Steven Lukes, quien revisitó el debate citado entre Leach y Spiro, planteó la cuestión en términos parecidos a los utilizados por Geertz:

[...] interpretar lo que las personas hacen cuando “creen” en algo es equivalente a interpretar lo que las personas dicen al pronunciar oraciones indicativas: exige una hipótesis estratégica cuya aplicación (una vez resueltos los rompecabezas explicativos que tal hipótesis sugiere) vuelve inteligible lo que está siendo dicho y hecho (1982: 292).

Reencontramos aquí la idea de que todo acto debe entenderse como un habla, donde lo dicho es siempre algo que está fuera del propio acto de decir. El vector que une un significante y un significado define una linealidad horizontal regida por el entrecruzamiento racional de las relaciones propias de una estructura igualmente horizontal. Llamo horizontal a la relación entre el hombre y su polis vista como una extensión o en complementariedad con el mundo de la naturaleza, esto es, explorable por medio del método científico, para contraponerla a la relación vertical del ser humano con su cosmos, con las causas que lo trascienden y que apenas puede vislumbrar. Este uso de las imágenes de horizontalidad y verticalidad evoca, o mejor, constituye una transformación de la oposición entre el pensamiento aristotélico y el neoplatónico, donde la vertiente aristotélica del pensamiento moderno estaría marcada por el horizontalismo de la ciencia, o sea, el presupuesto de “homología entre la causalidad real de los procesos naturales y la causalidad lógica de la demostración” (Vaz: 46), en contraposición con la verticalidad de la causalidad final, cuya estructura es “eminentemente teológica” y de raíz platónica (*ibid.*: 47). Considero que la linealidad significante-significado es horizontal aun cuando se trata de una “descripción densa”, como la que sugiere Geertz. A pesar de incorporar las múltiples dimensiones de la cultura y de la sociedad, esta descripción pasa siempre a reducirse a proposiciones lineales del tipo:

x significa y o y se expresa en x , dentro del conjunto z .

A pesar de las variaciones teóricas, esta horizontalidad reaparece en otros autores. Para Anthony Giddens, por ejemplo, el relativismo sería la búsqueda de sentido con referencia a un marco de significación determinado, siendo que estos marcos de significación están constituidos por “realidades distintas”, sean éstas culturas, épocas o paradigmas científicos. Por lo tanto, al reconocer una creencia religiosa es necesario comprenderla y compararla con otras creencias, pero siempre pasando por la mediación necesaria del marco de significación en el seno del cual dicha creencia tiene su lugar (1978: 154). Debido a que se considera que estos marcos son siempre más accesibles al observador, su realidad parece más contundente, más obvia que la creencia misma (la misma cosa podría decirse, por ejemplo, en relación con la inteligibilidad de una obra de arte a partir de una cultura ajena a aquella que le dio origen).

Hay innumerables ejemplos de esta concepción: la hechicería comprendida como discurso acerca de las tensiones estructurales en una sociedad, y las variaciones sobre este tema tal como viene siendo explorado a partir de la obra de Evans-Pritchard sobre los azande (1972); o la monografía de Godfrey Lienhardt sobre la religión de los dinka, considerada hoy por muchos como otra “ópera prima” de la concepción “de dentro”.

Evans-Pritchard ya caracterizó, en sus *Teorías de la religión primitiva*, esta forma de trabajar a la que vengo haciendo referencia:

Todo esto significa que debemos dar cuenta de los hechos religiosos a la luz de la totalidad de la cultura y de la sociedad en la que nos encontramos, para intentar comprenderlos en los términos de lo que los psicólogos de la escuela *Gestalt* denominan *Kulturganze*, o aquello que Mauss ha llamado *fait total*. Deben verse como una relación de partes entre sí, dentro de un sistema coherente, cuyas partes tienen sentido sólo en relación con las otras, y el sistema mismo tiene sentido sólo en relación con otros sistemas institucionales, como parte de un conjunto de relaciones más amplio (1975: 112).

Se trata, por lo tanto, del viejo lema “contextualizar para entender”, en sus innumerables versiones. Al definir entender como lo que está dicho por el significante por fuera del acto de significar, el objetivo es traducir lo que fue dicho por el acto, para olvidar el acto. Esta concep-

ción ha llevado –y continúa llevando– a muchos antropólogos cada vez más lejos y sin retorno al modo intuitivo de aproximación a los fenómenos humanos, distanciándolos de la apreciación, así como del gozo, de los descubrimientos formales de sus nativos. El peso de las obligaciones ultra-racionales del discurso interpretativo termina muchas veces en la atrofia de toda forma de empatía –expurgada por Geertz (1983) de la antropología en su lectura de la *Verstehen* weberiana–, aun en aquellos casos en los que ésta podría desempeñar un papel.

En un análisis de los rumbos de la crítica de arte contemporáneo, Susan Sontag sugiere problemas similares a los que señalo aquí en relación con la antropología:

En una cultura cuyo dilema clásico es la hipertrofia del intelecto en detrimento de la energía y de la capacidad sensorial, la interpretación es la venganza del intelecto sobre el arte... la venganza del intelecto sobre el mundo. Interpretar es empobrecer, vaciar el mundo, para erigir, edificar un mundo fantasmagórico de “significados” (1987: 16).

Según la autora, este vacío se origina en la separación que Occidente introduce entre forma y contenido, privilegiando el contenido y considerando la forma como accesorio. Tal separación comienza con la teoría griega del arte como mimesis y representación, en tanto que se pone el valor en la identificación de lo que es representado, en el objeto de la representación o, más modernamente, en el “significado”, y no en la forma de significar. Esta disociación llegó a tal punto entre nosotros que comprender, como dice la autora, se ha vuelto sinónimo de interpretar, tomando el lugar de la auténtica sensibilidad:

La nuestra es una cultura basada en el exceso, en la superproducción; la consecuencia es una pérdida constante de la agudeza de nuestra experiencia sensorial. Todas las condiciones de la vida moderna... se combinan para embotar nuestras facultades sensoriales... Lo que importa ahora es recuperar nuestros sentidos. Debemos aprender a ver más, oír más, sentir más... Nuestra tarea es reducir el contenido para que podamos ver la cosa en sí (*ibid.*: 23).

Entre los autores responsables de llevar más lejos el pensamiento contemporáneo en esta dirección casi sin retorno, Sontag menciona a Freud, que –junto con Marx– habría constituido el supremo ejemplo de esta obsesión moderna por sustituir toda forma por significado.

Debo finalmente advertir que no creo que sea posible sospechar de ningún tipo de ingenuidad teórica por parte de los antropólogos citados, y no es mi intención plantear la crítica a la que aquí me dedico en esos términos, sino manifestar algunas insatisfacciones a las que este enfoque conduce, tanto a los antropólogos como también, muchas veces, a los propios miembros de las sociedades observadas.

El oficio del antropólogo

El antropólogo trabaja con tres principios mutuamente relacionados:

a) Un símbolo, para que cumpla con su destino y obtenga su efecto en mí, como alguien que se empeña en una interlocución con aquel que lo emite, debe sufrir un proceso de elaboración racional. Esta elaboración consiste en ubicarlo en un contexto de relaciones dentro de las cuales se torna inteligible para mí. La antropología comparte con la psicología y con la crítica de arte y literaria esta restricción a la vía puramente cognitiva y el imperativo del periplo racional para acceder a la eficacia de los símbolos. Me parece que el caso de la historia es diferente, pues aunque en ella se interprete, contiene un aspecto de producción simbólica casi tan importante –o más– que el propio trabajo de exégesis, y ciertamente mayor que el de la antropología, la psicología o la crítica. Veo la historia más como una disciplina que constituye la experiencia que como una disciplina traductora de la experiencia al *logos* semiótico.

Volviendo a la antropología, en efecto, podría hacerse extensiva a ella la crítica de Bachelard al freudismo psicoanalítico. Defendiendo el carácter imaginístico de la poesía contra las embestidas racionales de la psicología, dice Bachelard:

Para el psicoanalista, la imagen poética tiene siempre un contexto. Interpretando la imagen, la traduce a otro lenguaje, que ya no es el *logos* poético. Nunca, entonces, podría decirse con más justicia: “*traduttore, traditore*” (1989: 8).

En otro contexto, en el que comenta el tratamiento que el psicoanálisis da al sueño de vuelo, Bachelard muestra un camino posible para recuperar la dimensión estética, propiamente imaginística, del símbolo: “Volando, la voluptuosidad es bella”; “es necesario llegar a una psicología directa de la imaginación” (1980: 32-33).

El antropólogo sacrifica justamente la sustancia poética de los actos que observa, mientras que Bachelard propone la anticipación –más que la expectación–, la sumersión sin reservas –más que la observación–, en el imaginario abordado. Para Bachelard, la imagen es sustancia, y no forma a ser sustituida por sentido. La sustancia del símbolo es más que forma, en el sentido de mero revestimiento de una idea; es más que el significante que remite a un concepto. La finalidad, el destino de esta sustancia simbólica es más ser experimentada, vivida, degustada, que interpretada. En la interpretación, como en el caso del psicoanálisis freudiano criticado por Bachelard, hay una permuta de una forma por un concepto. Es un trabajo geométrico, en el que son posibles las equivalencias, las sustituciones, los cambios. La sustancia es insustituible, es la materia de la vida, de la cual no debemos separarnos a riesgo de desvitalizar el conocimiento, el encuentro, la verdadera aproximación (véase también sobre estos aspectos de la obra de Bachelard, Durand, 1988).

Todo esto nos esclarece, como ya dije, sobre el trabajo del antropólogo y sobre lo que vengo describiendo como el rodeo racional que media el encuentro con las sociedades que estudia, particularmente con el ámbito de la experiencia religiosa y artística de las mismas.

b] Comprender una creencia consiste en hallarle un sentido que la torne verosímil. La antropología, de hecho, procede constantemente en busca del sentido que torne factibles, verosímiles las proposiciones nativas. Por detrás del ejercicio de la disciplina existe un principio de verosimilitud, y todas aquellas afirmaciones nativas que no responden a este principio o que no puedan ser traducidas a una proposición verosímil para el punto de vista del intérprete son dejadas de lado; su consideración es postergada. El análisis racional consiste en tornar verosímiles aquellas afirmaciones aparentemente irracionales. Este principio se relaciona con otros dos, llamados “principio de caridad” y “principio de humanidad”, respectivamente. El principio de caridad puede resumirse como: “todas las creencias son correctas” (D. Davidson *apud* Lukes, 1982: 262), según lo cual toda creencia debe presuponerse cierta, para ser hallada cierta al final del rodeo interpretativo. El principio de humanidad “prescribe la minimización de la inteligibilidad” (R. Grandy *apud* Lukes, 1982: 264).

c] Como ya he mencionado, la inteligibilidad se busca a partir del presupuesto de que existen relaciones significativas entre la creencia y algún aspecto del contexto interaccional en el seno del cual ésta

existe; se piensa que los patrones de este contexto interaccional desempeñarán el papel de significado, es decir, formarán parte del universo de sentido de la sociedad del antropólogo. Para decirlo de una manera más gráfica: x significa y dentro del conjunto z , siendo que y también existe dentro del conjunto z' . Aquí, x es la creencia o acción nativa que debe ser comprendida; y es un aspecto del contexto interaccional característico de la sociedad estudiada; z , el conjunto de las interacciones, conceptos y valores de la sociedad estudiada; y z' , el conjunto de las interacciones, conceptos y valores de la sociedad del antropólogo.

Este esquema es una abstracción, por ejemplo, del caso donde: x es la creencia de que un determinado mal fue causado por hechizo; y , la presencia de tensiones entre miembros de la sociedad en cuestión, tensiones que vinculan las víctimas del mal a los acusados de causarlo; z , el conjunto de la sociedad azande y de otras sociedades africanas estudiadas por antropólogos ingleses a partir de Evans-Pritchard; y z' , la sociedad inglesa, donde también existen tensiones de este mismo tipo. El elemento contextual y , es decir, las tensiones sociales, por estar presentes en ambas sociedades, constituye el término mediador cuya asociación significativa con x permite hacer la traducción, esto es, torna a x inteligible para el antropólogo.

En algunos casos, la mediación a través de la cual se consigue la traducción de la creencia o acto extraño es de orden psicológico, para en seguida caer nuevamente en el orden sociológico. Tomando un ejemplo de mi propio estudio sobre el culto xangó de Recife: x —la afirmación de que dos divinidades u orixas pelean por apropiarse de la cabeza de un miembro del culto— significa y —que la persona vive en una disyuntiva constante entre tendencias comportamentales igualmente enraizadas en ella—, siendo que y es una experiencia familiar no sólo para los miembros de z' —la sociedad del culto xangó—, sino también para los miembros de z —mi sociedad—. Sólo que, en el conjunto z , tal experiencia es expresada en los términos x —como pelea de orixas— y no en términos de y —como conflicto de personalidad—; x tiene sentido, y no y , por tratarse de un medio social donde el individuo no existe plenamente en tanto idea-valor ni la nación en tanto marco de la ciudadanía plena, de modo que buena parte de la responsabilidad por el comportamiento de las personas es localizada fuera de las mismas (en los orixas) y no en un espacio de interioridad.

Retomando la cuestión central de la discusión, es esclarecedor un

comentario de Needham acerca del tratamiento que recibe la hechicería por parte de los antropólogos:

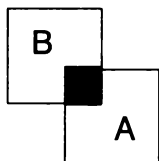
La concesión más recurrida de los antropólogos es la idea de que la hechicería debe ser relacionada ... con algo *real* en la experiencia humana; pero el siguiente razonamiento que se hace implica caer en otro prejuicio, a saber, el que postula que esa realidad en cuestión consiste en presiones sociales y psicológicas a las cuales la afirmación de la hechicería es una respuesta social. No estoy diciendo que no se puedan hacer estas correlaciones... sino que el locus de realidad que se impone a la hechicería, se corresponde en primer lugar con las predilecciones sociológicas de los antropólogos. (Needham, 1985: 28. Las cursivas son del original).

En los dos ejemplos que he mencionado, es evidente que, aunque lleguemos a la constatación de la existencia de experiencias comunes concomitantes a la creencia propiamente dicha (las tensiones internas en un caso y el conflicto interno de personalidad en el otro), permanece lo intraducible de aspectos esenciales de la creencia, tal es la manera en que la agencia responsable es experimentada. De hecho, se deja de lado, se suspende, la consideración acerca de la posibilidad de una experiencia de contacto con una agencia actuante y extrafísica, lo que conduce al olvido de la diferencia radical dada por la relación vertical con un universo de causas exteriores a lo materialmente humano predominante en una sociedad y no en la otra.

Más aún, también se pierden, como diría el último Turner, el Turner de la antropología como experiencia (1985), una cantidad de aspectos performativos de esa relación, y toda la riqueza formal derivada de su expresión sensible. Pienso, como Needham, que al aproximarnos a las prácticas y creencias relativas a lo sagrado o simplemente a lo extrafísico como "instituciones (meramente) cognitivas" (Needham, 1985: 44; 21), sacrificamos la posibilidad de acceder al frondoso imaginario que está presente en ellas. Damos, en fin, preeminencia al aspecto cognitivo sobre el imaginativo, al aspecto intelectual sobre el sensible, a la comprensión sobre la experiencia.

Así, la Antropología produce un achatamiento de ambas sociedades al lanzar una red racionalmente estructurada en busca de una coherencia previamente supuesta entre creencia y sociedad. De una manera más gráfica, para otorgarle sentido a un conjunto de creencias relativas al orden sagrado (representadas por B), partimos de la

base social (representada por A) en el seno de la cual tal conjunto de creencias existe:



Pero de esta manera, sólo divisamos el recorte donde A y B se superponen, a saber, donde hay realmente algún tipo de coherencia o relación significativa entre el universo de la interacción social y el universo de lo sagrado,¹ ignorando una cantidad de aspectos que no participen de esta coherencia, es decir, que no contribuyen para tal inteligibilidad. La primera y más importante de las consecuencias de esta selección es que aquella realidad pasa a pensarse como si los elementos no cubiertos por la pregunta antropológica no existiesen. Desde este punto de vista, la antropología se comporta como una especie de empresa misionera, en el sentido que produce el mismo achatamiento del mundo que la prédica de los misioneros religiosos, ya que capta en su red de posibilidades racionales sólo aquellas prácticas o aspectos de prácticas que se adecuan a un sincretismo muy particular, que pueden convivir con la razón occidental, condenando aquellos aspectos que no se adecuan a ser atenuados o incluso olvidados.

Recuerdo un ejemplo, surgido de mi propio trabajo de campo en el xangó de Recife. La investigación que realicé con el culto xangó de Recife focalizó el sentido que las divinidades del culto –orixas– tienen en tanto descriptores de la personalidad, y llegué a definirlas como una auténtica tipología psicológica. Esto quiere decir que cuando un nuevo miembro se inicia, le es atribuido un orixa principal que describe los componentes fundamentales de su personalidad. Por tratar el tema de esta manera, concentrándome en la relación racional de significativo y significado que vincula cada orixa con un determinado tipo de personalidad, francamente conseguí pasar por alto el hecho de que la atribución de un orixa a una persona se hace por medio de un método de adivinación (el *jogo de buzios*). Para dar un ejemplo,

¹ Aquí podría sustituirse “universo de lo sagrado” por “universo de la experiencia estética” o por “universo afectivo”, o por “universo de la experiencia erótica”. Para todas estas áreas, el razonamiento es igualmente válido.

siendo Iansã mi orixa –que, según creo, me describe con bastante aproximación– no supe qué papel dar en la redacción final de la etnografía (Segato, 1984) al hecho de que cada vez que me tiraron los *buzios*, cayeron efectivamente en la posición en que Iansã habla. A decir verdad, hubiera sido posible discurrir sobre todo lo que me interesaba sin necesitar hacer mención a esta “coincidencia” ni una vez. No obstante, me pregunto, ¿qué es lo prescindible, lo accesorio aquí? ¿Esa coincidencia significativa del oráculo, o la relación significativa entre orixas y tipos de personalidad? Tengo evidencias de que, para la mayoría de los miembros del xangó, la precisión de los veredictos emitidos por el oráculo constituye una de las materias centrales e ineludibles del culto.

Este recorte, aunque legítimo, tiene el riesgo de introducirnos a una excesiva “antropologización” del mundo, ilegítima porque no sólo toma en cuenta los aspectos que no le interesan –ejerciendo un legítimo derecho de optar–, sino que de allí pasa a quitarles visibilidad, ocultándoles su *status* existencial, lo que constituye una distorsión de los datos.

En suma, las creencias extrañas son llevadas a ser racionales en tanto acciones, e inteligibles en lo que respecta a su sentido porque presuponemos, según Steven Lukes, que “responden a por lo menos dos intereses cognitivos fundamentales (de la sociedad): explicar, predecir y controlar el ambiente y conseguir entendimiento mutuo” (1982: 265). Se presume, por tanto, que cualquier afirmación sobre el cosmos apunta, de alguna manera, a un sentido presente en la sociedad, y que es éste su sentido más relevante, en una revisita constante, con variaciones, a Durkheim.

La razón occidental ante la pluralidad de ámbitos de la experiencia

Durkheim decía (1976), en lo que todavía me parece –a pesar de sus muchos críticos, comenzando por el propio Malinowski (1913; véase también Evans-Pritchard 1975: 64-65 y 1981: 160-161)– una profunda intuición de la naturaleza humana, que sagrado y profano son las dimensiones de la experiencia mutuamente más infranqueables, más irreductibles. Según Durkheim, constituyen la oposición más radical planteada por las categorías de la cognición en toda sociedad humana. Curiosamente, a partir de esta afirmación, Durkheim da inicio

a su programa de exorcizar lo intransponible de estas categorías y, politizando el cosmos, muestra el camino para relativizar la interdicción que, según él mismo definiera, es idiosincrática de lo sagrado. El cosmos, hasta ahora misterioso, sagrado, incomprensible, vedado a la mirada humana directa e irreverente, pasa a ser visto como recortado por las mismas líneas que organizan y delimitan la vida en sociedad. El uno se transforma en mapa, espejo, metáfora, transposición, significado de la otra.

El ejemplo de Durkheim muestra claramente una actitud que está presente en el pensamiento occidental y que lo define; puede ser descrita como la actitud autofágica de Occidente, y una buena parte de la antropología puede considerarse como uno de sus emprendimientos más avanzados. Estoy convencida de que el modo por el cual la antropología se enfrenta a ese otro, al mismo tiempo móvil y constante, representado por las sociedades que aborda, tiene su raíz en la manera misma en que fueron contrapuestos, dentro del propio Occidente, la razón y lo sagrado. Lo sagrado fue, como queda claro en Durkheim, el primer otro: el primero expelido por la razón. No casualmente la historia de la antropología comienza mayormente con convencidos ateos, racionalistas militantes como Taylor, Frazer, Malinowski o el mismo Durkheim.

Taylor fue criado como cuáquero, Frazer como presbiteriano, Marett en la iglesia de Inglaterra, Malinowsky como católico; a su vez Durkheim, Lévy-Bruhl y Freud tuvieron educación judía; pero con una o dos excepciones, cualquiera que fuese su entorno inicial, los intelectuales cuyos escritos han sido más influyentes eran de adultos pensadores agnósticos o ateos ... La creencia religiosa era un absurdo para esos antropólogos, de hecho lo es para la mayoría de los antropólogos de ayer y de hoy (Evans-Pritchard, 1975: 14-15).²

Durkheim contrapone a la verticalidad de la relación entre el hom-

² Esto en su inicio, porque posteriormente el panorama comienza a transformarse en dos sentidos. En primer lugar (y lo que nos permite continuar teniendo fe en la sensibilidad crítica de la disciplina), porque es posible apreciar un cambio de tono, una sutil mudanza de perspectiva en algunos antropólogos importantes como el propio Evans-Pritchard, Meyer-Fortes o Victor Turner, cuando pasan de hablar sobre la estructura y organización social a hablar sobre aspectos relativos al sistema de creencias. En segundo lugar, porque han acontecido, en años más recientes, reconversiones religiosas de antropólogos como Evans-Pritchard, Turner, Godfrey Lienhardt, Bateson y, en Brasil, Otávio Velho, entre otros.

bre y lo sagrado a la horizontalidad mundana de las relaciones entre ideas y sociedad. Culmina con Durkheim y con la antropología el viejo proyecto de Occidente de resolver la incomodidad, que le es idiosincrática, entre mito y *logos*. Cuando los dioses se pierden definitivamente, el vacío que resulta es compensado por la investigación historiográfica o psicológica del mito (Heidegger, 1977: 117). La antropología, más que ninguna otra disciplina, encarna esta misión en lo que respecta a su difusión planetaria.

Fueron los griegos quienes inauguraron esa tensión y, posteriormente, esa vigilancia, ese constante estado de alerta de Occidente, hurgando dentro de su propio pensamiento hasta hallar los resquicios donde el mito persiste. Esta autocensura, este patrullaje interno, es lo que llamo autofagia de Occidente, y se manifiesta en las más variadas formas.

Paul Veyne describe precisamente los procesos por los que, en la Grecia que va del siglo v antes de Cristo hasta el siglo iv de nuestra era, el mito y la razón mudaron progresivamente la coexistencia pacífica por una creciente tensión. El descreimiento en el mito surge con los griegos, nos dice Veyne, cuando aparece la autoridad de los especialistas de la verdad, el “investigador” profesional, que verifica la información; a la luz de la experimentación y de la evidencia, la recorta e “impone a la realidad la obligación de coherencia; el tiempo mítico ya no puede permanecer secretamente heterogéneo a nuestra temporalidad” (Veyne, 1984: 46).

Así, “mito” cambió de valor, de la época arcaica a la época helenística, y “se convirtió en una palabra ligeramente peyorativa que califica una tradición sospechosa” (Veyne, 1984: 64). “Mito” pasa a denominar un relato que no se sabe si es veraz o no, es decir, de verdad por lo menos dudosa. Aparece la incomodidad ante el mito y, antes de aceptarlo, se hace necesario cuestionarlo hasta descubrir cuál es la porción de verdad que posiblemente encierra.

Los doctos, pues, los filósofos, los historiadores, alternan la credulidad con el escepticismo: “Así nacen estas modalidades de creencias titubeantes, esta capacidad de creer al mismo tiempo en verdades incompatibles” (1984: 70) o más exactamente, diría yo, de creer en verdades que, en un nivel de la reflexión, han pasado a ser percibidas como incompatibles. “La balcanización del campo simbólico se refleja en cada cerebro” pero, nos dice Veyne, “no hay verdades contradictorias en un mismo cerebro, sino sólo programas diferentes, que

encierran cada uno verdades e intereses diferentes”; y cambiar de un programa a otro es “nuestra manera más habitual de ser” (1984: 101). En el vocabulario de Veyne, estos programas son marcos o estados cognitivos equivalentes a los que Alfred Schutz denomina “provincias finitas de significado”.

A nosotros, antropólogos, esta cuestión de la pluralidad de programas de verdad dentro de una misma sociedad y dentro de una misma cabeza no nos dice nada nuevo. El propio Veyne reconoce la universalidad de este fenómeno, universalidad que constatamos cada vez que vamos al campo. Con excepción, probablemente, de Lévy-Bruhl, todos aquellos que han abordado la cuestión de la magia y de la hechicería han vislumbrado esta pluralidad de mundos, que fue tornándose más clara, a partir de la obra de Malinowski, como no sustitutiva de los conocimientos técnicos y empíricos, y sí relativa a otro ámbito de la realidad, para llegar a su formulación clásica, finamente, con Evans-Pritchard. Tal como se deduce de la evidencia reunida por Leach en su ya citada obra, ¿qué trobriandés, a pesar de afirmar que las mujeres conciben gracias a la intervención del espíritu baloma, aceptaría la posibilidad de un parto que no fuese precedido por una relación sexual? Sin embargo, si la existencia de esta pluralidad de programas de verdad en el mundo antiguo no es una novedad, sí lo es el sentimiento de incomodidad e insatisfacción a este respecto inaugurado por los griegos.

En una actitud que comienza a parecernos familiar, surge una jerarquía de programas de verdad en la que uno de ellos tendrá una posición hegemónica por sobre los otros. El mito será, a partir de entonces, adaptado a este programa de verdad dominante para ser digerido; lo “falso” –por inverosímil, por absurdo– será sometido a una crítica por la que pasará a ser nada menos que “lo verdadero que fue deformado”. Partiendo del presupuesto de que no es posible mentir totalmente, el mito pasa a ser visto por los historiadores como un relato de hechos pasados que, por ser remotos, han sido deformados. Al mismo tiempo, la narración es depurada de la presencia de dioses y hechos improbables. Los filósofos, por su parte, han entendido el mito como verídico pero en sentido figurado; para ellos, el mito se torna alegoría. Y para todos, el mito se constituye en figura retórica en el seno de estrategias de unidad e identidad. Por lo tanto, una de las primeras consecuencias de la nueva susceptibilidad fue el abandono de la literalidad y el surgimiento de la interpretación metafórica del mito.

Es así, pues, que los griegos inauguraron esa fuerte obsesión occidental por la coherencia, que Veyne minimiza llamándola escrúpulo neurótico (1984: 102). Ésa es la angustia que la teología, al constituirse en el eslabón entre la filosofía antigua y la filosofía moderna expresa, en su siempre frustrado esfuerzo por la conciliación entre fe y razón, que éstas nunca más volverán a alcanzar. Esto, a pesar de las reiteradas tentativas de reubicar razón y revelación en universos inconmensurables, como lo han sido las llamadas teologías negativas, o la revisita del concepto de *docta ignorantia* por Nicolás de Cusa. La teología, que a partir de la Edad Media encarna esta lucha por volver inteligible la creencia, haciendo por momentos retroceder al misterio hasta casi desaparecer, fue, durante un largo periodo, un verdadero termómetro de la coherencia de Occidente.

Posiblemente el propio monoteísmo occidental se encuentra asociado sustantivamente a este escrúpulo de coherencia y a los brotes de intolerancia derivados del mismo. Tal como afirman James Hillman y otros psicólogos jungianos de la escuela de la psicología arquetipal, el imperio de una autoridad exclusiva y controladora se reproduce en la psiquis individual, donde el ego, como guardián inflexible de la coherencia individual, es su réplica. Una perspectiva politeísta responde más adecuadamente por la diversidad, tanto entre las personas como dentro de cada una de ellas, en oposición al “mito heroico monoteísta... del humanismo secular, es decir, la noción monocéntrica, autoidentificada, de la conciencia subjetiva” (Hillman, 1983: 32-33).

Es, me parece, en la incomodidad frente a la pluralidad de la experiencia, frente a los horizontes múltiples que le confieren sentido, que se origina la interpretación antropológica. Al problematizar la pluralidad interna de nuestro mundo, problematizamos también el pluralismo de mundos, la diversidad étnica. En ese contexto, el relativismo se constituye en el instrumento para proyectar los diversos programas de verdad, que encontramos coexistiendo pacíficamente en esos mundos otros, sobre el propio plano horizontal de la verdad racional, hegemónica para nosotros.

Sin embargo, es justamente la persistencia agonística de la pluralidad interior de verdades, de la heterogeneidad de “géneros” o campos de pensamiento e interpretación (cf. Bernstein, 1983: 101-103), de los diferentes modos en que la relación entre lenguaje y realidad (cf. los comentarios de Winch, 1974: 90-91 al Wittgenstein de las *Philosophical Investigations*) se da “en el mismo cerebro” (Veyne, 1984: 101), la con-

dición de posibilidad, lo único que garantiza un diálogo intercultural auténtico. Desde mi punto de vista, la compartimentación del campo simbólico —esta anomalía humana universal— es lo que permite que, sin renegar de nuestras adhesiones, seamos capaces de negociar y casar con el pueblo vecino, o de volvernos antropólogos. Son precisamente las brechas de inconsistencia entre nuestros mundos internos, me parece, las puertas y ventanas que nos dan acceso a otros mundos, sean éstos étnicos o históricos. Con todo, tanto el relativismo como los historicismos en boga suelen proyectar sobre las sociedades que abordan la misma determinación monolítica que caracteriza la visión del mundo del que parten. El resultado es un antropologismo irrespirable, descripciones inconcebibles de tan absolutas y perentorias en su pretensión de coherencia, legislando sobre sentimientos o ideas que habrían existido o dejado de existir definitivamente en determinado siglo o en determinado grupo étnico (véase, por ejemplo, entre otros posibles, la encantadora crítica a la supuesta ausencia de una noción de individualidad en pueblos africanos, escrita por Godfrey Lienhardt, 1985).

La interpretación y el ritual frente a la experiencia vivida

En este dilema introducido por la razón occidental al enfrentarse con los ámbitos variados que forman los marcos de referencia de lo vivido, la experiencia, siempre sometida a examen, siempre verificada, pierde su vitalidad, es impedida de fluir. Esto es particularmente cierto en el caso de la experiencia de lo sagrado, es decir, la experiencia sensorial y afectiva asociada a las imágenes míticas.

Es universalmente válida la afirmación de que es imperativo referir siempre la experiencia a horizontes supraordenados, más fijos y repetitivos. Tal parece ser un movimiento natural de la cultura derivado de la imposibilidad humana de lidiar con lo único, con la singularidad irreductible de la experiencia. Por ello, para que ésta no nos destruya con su intensidad y fugacidad, la ponemos en relación con una referencia que le quita su singularidad para hacerla pasar a formar parte de un colectivo.

Muchos pueblos realizan este movimiento privilegiando la operación que usa como marco las historias de creación y los mitos, e instaurando el rito como dispositivo organizador y multiplicador de la

experiencia. El mito y el rito, a pesar de proyectar los hechos actuales y contingentes sobre un horizonte de eventos estables, eternos, más que tornar inteligible la experiencia, le dan un estatuto y una regla, trabajan para ella, estimulándola. El mito, en su calidad de *performance* narrativa, y el rito, como *performance* dramática, más que sustituir, estimulan la dimensión estética y afectiva de todo lo vivido.

En nuestro mundo domina la intelección, que no trabaja de la misma manera para la experiencia, construyéndola, sino sustituyéndola por un símil ideacional, siempre más esquemático y más pobre que ella. Aunque sea verdad que tanto el ritual como la comprensión organizan lo vivido a la luz de un plano trascendente, este plano es para uno, mítico, y para la otra, lógico; para uno, revelado, y para la otra, racional; para uno, arquetípico, y para la otra, conceptual; por sobre todas las cosas, mientras que para el ritual el horizonte trascendente organiza la experiencia promoviendo, la interpretación la organiza por medio de un proceso de simulación que coloca en su lugar una estructura de ideas. Este símil se presenta siempre en contraposición a lo vivido, tornándolo redundante, en el sentido de innecesario. Donde impera la ciencia, lo redundante es superfluo, descartable; donde impera el mito, la redundancia es promovida como un hecho estéticamente valioso, como un hecho vital. A pesar de las diferencias repetidamente señaladas a partir de los neokantianos y de la hermenéutica de Dilthey, tanto las ciencias naturales como las ciencias humanas trabajan, ambas, aunque de maneras diferentes, para hacer que el mundo se muestre más redundante de lo que en realidad es; en fin, para quitarle parte de su vitalidad a cambio de una mayor inteligibilidad.

También está relacionado con esto el desafío y el siempre renovado dilema del arte contemporáneo frente a la crítica: la búsqueda obsesiva de una producción singular de efecto original, por parte del artista, para presenciar –como Sísifo condenado– el desvanecimiento de la novedad de su impacto en el mismo instante en que éste se alcanza. Esta lucha entre intelecto y experiencia, representados en este caso particular por la crítica y el arte, se constituye en un poderoso mecanismo de desgaste y banalización de la sensibilidad contemporánea y está también vinculado al consumismo de imágenes que llamamos *kitsch*.

Desde este punto de vista, aunque las nociones científicas compartan también un cierto aspecto “mítico” –ya que, entre otras cosas, forman para nosotros el horizonte que da fijación a la experiencia–,

desde otro punto de vista, sus paradigmas son despojados de los contenidos estéticos y afectivos que el mito y el rito tienen, por su aspecto performativo. Si por un lado, el mito fija las experiencias siempre nuevas y singulares proyectándolas sobre un cosmos igualmente animado, y el ritual lleva deliberadamente a revivir aquello que confirma el acuerdo misterioso entre la experiencia humana contingente y la experiencia estable y permanente de ese cosmos, la ciencia, por otro lado, realiza justamente el movimiento inverso: transforma el cosmos en signifiante, instaurando la comprensión, entendida meramente como intelección, como el modo que relaciona lo contingente con lo permanente. El lugar en esta reconexión, antes ocupado por el ritual, ahora es ocupado por la interpretación, por el periplo racional que desarticula la experiencia. Surge así el modo eminentemente desritualizador de la comprensión iluminista. Llega a parecernos que sólo quien “comprende” a la manera iluminista coloca la experiencia en su contexto preciso, y que solamente a través del sentido la experiencia cumple su destino.

Vemos ejemplos de este vaciamiento de la experiencia en nuestra vida cotidiana. El alumno de ciencias sociales que, enfrentado al desafío de defender una tesis, encoge los hombros y dice, para alentarse o tranquilizarse, “es un ritual de pasaje”, me deja pensando. Él quiere decir: “es *solamente* un ritual de pasaje”, o “es nada más que otro ritual de pasaje, mientras que ningún auténtico nativo de cultura alguna diría o pensaría nada parecido, so pena de dejar inmediatamente de serlo. El entrenamiento científico al que este alumno ha sido sometido le ha dado acceso a una categoría por medio de la cual “comprende”, o mejor, se distancia de las propias circunstancias por las que atraviesa. Lo que él hace con esta categoría es interponerla como un escudo entre sí y su experiencia vivida. De hecho, este alumno ya no conseguirá acceso al ritual de pasaje que le corresponde, no cruzará el umbral que lo separa de otra vida, y estará condenado a vivir en un mundo achatado, siempre igual a sí mismo. El significado se ha interpuesto entre él y la experiencia. Hay algo profundamente mortífero en esta modalidad de comprensión... A no ser que el modo del ritual, por una vía enigmática, consiga esperarlo y sorprenderlo en un punto del camino en que su intelecto se encuentre precisamente desprevénido.

Permanentemente realizamos esta operación desacralizadora. Vamos a encontrarla incluso dentro del reducto de la religión en el

mundo contemporáneo. El sacerdote católico de nuestros días que, con el inocente objetivo de propiciar una comodidad y una naturalidad nuevas en el contexto del ritual, diluye sus actos sagrados entre bromas y gestos deliberadamente amenos y cotidianos durante un bautismo, por ejemplo, piensa que, mientras preserve el sentido del ritual, sus elementos dramáticos pueden descuidarse. El *sentido* devora aquí también el ámbito del ritual como si fuesen intercambiables, pero no lo son, porque pertenecen a dos dimensiones que se excluyen mutuamente: la dimensión en la que se priorizan ideas inteligibles y aquella que tiene su norte en la experiencia vivida; la razón y lo sagrado. Hasta este punto llega el mecanismo moderno de autofagia que vengo procurando caracterizar. Los espacios del mito, sustentados por el ritual, son permanentemente patrullados y sistemáticamente censurados como redundantes, cosméticos, accesorios.

El error consiste justamente en lo ya señalado: los gestos rituales constituyen puramente un lenguaje que debe ser descifrado para que, entonces, podamos quedarnos con su significado destilado, libre de redundancias supuestamente inútiles. El ritual es una voluntad no sólo de significación, sino casi un ser animado por vida propia, que captura los seres humanos que lo protagonizan y los lanza a la vía de la experiencia: al sustituirlo, al sacrificarlo, sacrificamos este ser con su historia, eliminamos su tiempo que es, en verdad, nuestro tiempo. Al abolir el ritual, abolimos también la creencia que lo sustenta, pues ésta no es más que un ritual anímico. Este gesto anímico: el creer, y no el significar, es el fundamento psíquico del rito. Creencia y significado son adversos, habitantes de mundos diferentes.

Como debe haber quedado claro, me aparto aquí de toda la discusión presente en Lévy-Bruhl y retomada por Needham (1972, particularmente en la p. 175 ss.) acerca de la no identidad entre experiencia y creencia, así como del tema de la universalidad problemática de cada uno de estos conceptos. Cuando digo que la creencia —específicamente la creencia religiosa— es un ritual anímico, afirmo que se trata de un acto interno, repetitivo, que como todo ritual, promueve la experiencia del mundo bajo el influjo de determinadas formas sensibles y no de otras.

La separación que establecemos modernamente entre creencia y experiencia, señalada por Lévy-Bruhl y por Needham, es, me parece, lo que Heidegger llama “pérdida de los dioses” (1977), o lo que Ricoeur describe cuando afirma que en nuestros días ya no se puede

creer sin comprender, que la creencia actualmente pasa por la comprensión (Ricoeur, 1961: 161 ss.-351 ss.). Pero si reubicamos el ritual como horizonte de la creencia, es decir, si entendemos la creencia como un gesto del alma, podremos reaproximarnos a ella recuperando su dimensión fundante, anterior a toda reflexión o raciocinio y, con ella, los aspectos formales, imaginísticos, sensoriales y afectivos cuyo fundamento es el creer, no ya en tanto significativo sino en tanto creador de la vivencia.

Con un sentido parecido al que aquí vengo expresando, Gadamer, en su crítica de la comprensión idealista del símbolo, afirma que "... la esencia de lo simbólico consiste justamente en que no se refiere a un blanco significativo que pueda alcanzarse intelectualmente, sino que contiene su significación en sí mismo" (1985: 58). Para este autor, no se trata de un "remitir a" o de un "sustituir por", y para describir el papel del símbolo de manera más adecuada y precisa usa, precisamente un ejemplo extraído de la religión. En efecto, tanto en la tradición católica romana como en la luterana, a diferencia de otras tradiciones cristianas, la hostia es el cuerpo de Cristo, y el vino consagrado es su sangre, y no alguna cosa en lugar de: "Ésta es mi carne y ésta es mi sangre" no quieren decir que el pan y el vino "significan esto", dice Gadamer (1985:55), sino que son esto. En el símbolo hay presencia, revelación, evidencia. Hablando más específicamente sobre arte, este autor rescata el juego y la fiesta como actividades que se encuentran en el horizonte experiencial de la obra y que nos permiten situarla en su verdadero papel y función. Se aproxima, de esta manera, al valor que deseo dar aquí al ritual como horizonte de la creencia. La creencia, entendida como símbolo que participa de las características del ritual, así como la obra de arte en tanto símbolo contaminado por la naturaleza del juego y de la fiesta, crean activamente el mundo y no están en su lugar; deflagran nuestra experiencia y no la sustituyen; dan forma a nuestra sensibilidad y no meramente a nuestra cognición.

Los dos ejemplos mencionados muestran cómo sus protagonistas viven en un mundo donde el significado actúa ya como valor hegemónico, al punto que, en su sentido común, se confunden interpretación y experiencia. Más aún, cuando el alumno se previene frente a las dificultades de un examen final, o el cura católico intenta excluir el dramatismo del sacramento que administra, ambos procuran colocar un sustituto al riesgo, a la tremenda complejidad, a la casi insuperable dificultad con que la vía del ritual los desafía, cada vez. No sin razón,

porque en el mundo del *logos*, al trabajar con un simulacro de lo real, nos volvemos más poderosos, ejercemos un mayor control sobre los procesos que se desencadenan. De hecho, al dejar el mundo de la experiencia –donde el cuerpo y la mente tienen que encontrar su lugar– por el mundo del sentido, la posibilidad de errar se torna menor. Las consecuencias para la Antropología de esta proyección al plano aséptico de lo mental³ son lamentables.

He dicho anteriormente que la comprensión y el ritual son dos modalidades antinómicas de vincular lo contingente al cosmos, una propia de la ciencia y la otra propia del mito. He dicho también que prefiero entender la creencia como un ritual anímico, una performance de la conciencia que dramatiza –más que entiende– el vínculo de lo cotidiano con el universo. De esta manera, afirmo que creer es más una experiencia que un significante. Por lo tanto, cuando la antropología aborda la creencia, estos dos modos antinómicos e irreductibles se confrontan: el modo de la intelección con el modo de la performance, de la dramatización. Así también se confrontan el modo reductor, descarnado y desritualizador de la comprensión con el modo vertical, sacralizador y multiplicador de la experiencia que es el modo mítico.

Metáfora y metonimia: Construyendo el camino hacia la creencia

Finalmente, quisiera atender el fenómeno de cambio religioso, como lo atestiguamos en América Latina, con la consecuente unión de símbolos religiosos provenientes de sistemas de creencia indios, afroamericanos y cristianos. Aquí debatiré que, contrario a los modelos usuales de análisis para el entrelazado de tradiciones religiosas y sus símbolos, debemos considerar aproximarnos al discurso del creyente como sintagma atendiendo a un objeto trascendental, impulsado por la aspiración humana de entregar su potencial para amar.

Coexisten dos perspectivas opuestas aplicadas al fenómeno de creyentes transitando entre religiones, el cambio religioso y la conversión.

³ Me refiero a lo mental objetificante, que se propone sustituir sus objetos, y no a la “experiencia del pensar” en el sentido heideggeriano, en el sentido de meditación, donde se piensa con la totalidad del ser, y donde se deja lugar, a cada paso, a lo difícil, a lo contradictorio, a lo no totalmente aclarado o aclarable. A diferencia de aquél, éste es un pensar que acompaña la vida y no que procura apropiarse de ella.

Las llamaré perspectivas paradigmáticas y sintagmáticas, guiando a los actores sociales a través de las alternativas religiosas. Una de ellas hace referencia a la racionalidad basada en la lógica de las analogías, equivalencias y sustituciones; la otra se refiere al camino dedicado a la fe a lo largo de una secuencia de símbolos que llegan fortuitamente a la contigüidad – por razones de mi argumento y del ambiente de mi vida e investigación, incluyo guerras de conquista al igual que la intrusión de agentes misionarios entre los accidentes fortuitos de la historia, detrás de los cuales existe un patrón permanente de colonialidad.

Prestadas de la lingüística, las dimensiones sintagmáticas y paradigmáticas del lenguaje fueron definidas por Ferdinand de Saussure como sigue: “Una señal está en contraste con otras señales que vienen antes y después de ella en una oración... una relación sintagmática. Ésta es una relación *in praesentia*, i. e., entre elementos (la señal en cuestión y las que le preceden y siguen) que están presentes en el mensaje. Pero una señal también está opuesta a otras señales, no porque están en el mensaje, sino debido a su pertenencia al lenguaje; está asociada (a través de similitud o diferencia) con estos otros signos, tiene con ellos una relación asociativa. Ésta es una relación *in absentia*, i. e., entre el elemento en cuestión que está ahí, y otros elementos, que no están ahí en ese mensaje particular” (Lepschy 1972; Cuddon 1992:946). Por lo tanto, en la cadena sintagmática, todas las palabras, dispuestas en el mismo nivel, están asociadas por contigüidad, mientras en una relación paradigmática la asociación opera por sustitución a través de equivalencia y oposición. Después de Roman Jakobson y sus estudios de afasia, los dos ejes del lenguaje, sintagmático y paradigmático, fueron entendidos en asociación con el trabajo de metáfora y metonimia.

Desde la introducción de Durkheim a la idea del símbolo en el campo de ciencias sociales –funcionando primordialmente como un emblema en su aproximación inicial (1912)– hasta la complejización de la idea por Lévi-Strauss (1962), la metáfora ha sido predominante en los análisis dentro del campo de la antropología de la religión. Esto quiere decir que correspondencias significativas se esperan entre los planos de lo sagrado y lo social, la relación entre elementos de uno reflejando la relación entre los elementos del otro. De esta forma, lo sagrado describe lo social y lo social tiene su reflejo en ello. Por lo tanto, en el campo de la antropología de la religión, cuando un etnógrafo junta información de relaciones sociales, él también puede

tratarlo como pistas para entender el campo de lo sagrado, o viceversa. Mutuamente hacen referencia al otro: el mundo es una traza de lo sagrado y lo sagrado describe al mundo, en interacción metafórica.

Más tarde, cuando el cambio religioso se volvió un tema en el campo del estudio social de la religión, el paradigma de la metáfora y reflexión continuó prevaleciendo. En una situación de encuentro religioso, la idea de símbolos religiosos intercambiable por su posición equivalente en un set de relaciones pareció natural —como, por ejemplo, la Virgen María sustituida por la diosa madre del México prehispánico, o Jesucristo sustituido por el héroe cultural de un grupo étnico o por una orixa de la religión afro-americana—. La analogía entre sistemas de partes interrelacionadas permaneció como el eje principal de la interpretación. El sujeto emergente, abriéndose camino entre un campo de indicadores, significaba poco para los analistas. El modelo de sincretismo regido por la lógica de equivalencias gramaticales persistía en la base de nuestra forma de pensar sobre estos fenómenos. Convertibilidad y conmensurabilidad son sus criterios fundamentales. Las culturas son vistas como sets de metáforas recíprocas superpuestas.

Sin embargo, si posicionamos a un obrero en el centro del sistema, poniendo sus manos en cualquier ladrillo que aleatoriamente cruza su camino al construir una estructura que yace en algún lugar de su futuro proyectado en vez de estar estampado por su pasado precondicionado, si pensamos a este obrero más interesado por el patrón que le espera en vez de la coherencia que pudiese dejar atrás, y sobre todo, si pensamos que se esfuerza hacia el futuro a través de los accidentes de la historia, estaremos ante una nueva visión del fenómeno del encuentro religioso. La enunciación arbitraria del sujeto, en su esfuerzo por suturar en un solo discurso religioso los deterioros de las religiones sacudidos por la agitación de la historia, prevalecerá sobre el principio de permutaciones analógicas. El fuerte deseo de suturar estos fragmentos permite al sujeto abandonar y romper facetas incompatibles que estaban yuxtapuestas, buscando circunvalar en otros lados —esto es, buscar tierras propicias sobre las cuales construir cabezas de puente alternas para poder avanzar.

Todos los tránsitos a través de continentes religiosos discretos, intensificados por enormes compresiones en la era de la globalización, pudiesen entenderse en esta nueva luz: novedosos estilos New Age de religiosidad de la misma forma que el trabajo de misioneros emprendedores implica el trabajo de sujetos creyentes negociando su camino

hacia lo sagrado a través de cúmulos de símbolos religiosos que han entrado en contacto. En vez de las limpias geometrías buscadas por la lógica de científicos sociales, los analistas del discurso encontrarán el gesto amoroso de creencia de un sujeto abriéndose camino hacia un sobreestudiado objeto de amor.

Pensar de esta forma conlleva, de hecho, nuevas posibilidades para la teoría del acto de creencia, que brevemente esbozaré aquí. En esta teoría, el foco está puesto en el sujeto creyente como un sujeto de discurso, y el objeto dinámico de su creencia es tratado como su destinatario discursivo, su inversión en el Otro, en términos lacanianos, el objeto de inversión de su deseo, buscado a través de incidentes sucesivos de catequesis transitiva, algo inefable que nunca puede ser completamente comprendido y hacia el cual el sujeto se esfuerza, lucha y se inclina. En su búsqueda por la aproximación del inefable *otro*, su objeto Sagrado, el sujeto construye su oración, su sintagma, supera una cadena de significaciones contiguas, deslizándose por sus conexiones contagiosas a través de la metonimia. Simple y arbitraria proximidad –resultante de lo que he referido anteriormente como eventos históricos fortuitos– las contamina con su semejanza. Es la inversión del creyente la que tiene identidad, unidad y continuidad, y es lo que posee inflexiones incesantes en el sintagma, curvándolo hacia un otro putativo como un acto de creencia. Encuentros históricos y culturales, como en los casos que estudiamos, ponen al sujeto en contacto con un rango de símbolos religiosos en expansión, ampliando sus alternativas en la búsqueda de la divinidad. La cadena significativa, constituida por el desplazamiento de una señal hacia otra a través de una operación metonímica de constantes, interminables desplazamientos es, por definición, una cadena abierta (Lacan, 1977).

Lo que sea que esté del otro lado es la apuesta del creyente, que tiene la cualidad de una apuesta, es el producto de su especulación, un proyecto de aspiración pascaliana de felicidad:

Todos los hombres quieren ser felices. Sin excepción, más allá de los diferentes medios que se procuren y empleen para lograrlo [...] Qué es lo que le grita al hombre esa avidez y esa impotencia sino el hecho de que hubiera antaño una felicidad verdadera de la que no queda ahora más que la marca y el trazo de una falta, de un vacío que se trata de completar con todo aquello que lo rodea, buscando en las cosas ausentes el socorro que no obtiene de lo que existe... (Papiers classés, Pascal, 1963: 519 [148-425]).

La fe se entiende como una búsqueda pura y perpetua del corazón – “nuestra naturaleza está en el movimiento” (Papiers non classés, Pascal, 1963: 588 [641-129]). Debido a que con cualquier sentimiento de estar incompleto –la memoria pascaliana de plenitud perdida o la carencia lacaniana del amor que tuvimos– o una naturaleza abundante –la inherente prodigalidad de Spinoza sobre el alma humana– ya sea para obtener u ofrecer, somos conducidos a una búsqueda sin fin. Después de esto, la dirección de la búsqueda es muy arbitraria, obedeciendo, como en Pascal, a las “razones del corazón”. Dependemos de objetos provisionales que sostienen nuestro buen camino hacia “Él”, en el sentido platónico y lacaniano; o construimos objetos –buenos, hermosos o sagrados– en el transcurso del camino por medio del manantial interno que, en el sentido de Spinoza, somos (Pena Pereira 1999: 98). En cualquier caso, la gramática es incierta, más cercana al carácter fortuito de las metonimias trazadas por contactos históricos que por una geometría clara de la metáfora. Sólo entonces se vuelve posible apreciar los deslices y desplazamientos de los símbolos de uno en los símbolos del otro, a través de un puente establecido por una característica que el creyente orador percibe común a ambos. Este puente es justamente lo que establece el camino de una secuencia sintagmática, la enunciación de un sujeto creyente a través de contactos accidentales históricos (varios ejemplos se pueden encontrar en Alvarsson y Segato, 2003). Por ejemplo, en la cristiandad pentecostal toba, las oraciones de un chamán se inmiscuyen en los poderes del dios cristiano, ambos emergen de su contigüidad como entidades mutuamente contaminadas. De la misma forma, las transgresiones toba que traen consigo enfermedades infunden al pecado cristiano. Este deslíz o “confusión” entre el término de un sistema y el término de otro debido a la similitud de solamente una parte de sus significados respectivos que afecta la percepción del todo es lo que diseña las series de metonimias que crean una cadena (Wright, 2003). De forma similar, el cielo “weenhayek” no es exactamente el “paraíso” cristiano, tienen parte de sus referentes en común y, además, son contiguos debido a la intervención misionaria histórica, por lo tanto permitiendo el deslíz de un significado al otro en el discurso de un sujeto creyente (Alvarsson, 2003).

En un análisis más convencional y mecánico de equivalencias y traslaciones entre dos universos religiosos, la metáfora podría considerarse el giro de la conversión de un todo simbólico al otro. Sin embargo,

la equivalencia metafórica implica que las totalidades de referencia están más fijas y encasilladas dentro de un sistema articulado. Una equivalencia metafórica sería, por ejemplo, decir que la Biblia es a la comunidad evangélica lo que el vino era para la comunidad étnica, debido a su poder de congregación. Mientras que una cadena significativa a través de la metonimia sería, por ejemplo, el desliz discursivo del tiempo bíblico hacia el tiempo local, de tal forma que una narrativa bíblica se convierte en una narrativa local, entrometiéndose en la historia contemporánea (Segato, 2003 y 2007).

De hecho, cualquier desplazamiento de una religión hacia la otra o la articulación de sus elementos, resultado siempre de algún tipo de contacto cultural fortuito, procede a través de una combinación de ambos tipos de procesos, debido a que el tránsito depende de al menos algún reflejo metafórico entre lo nuevo y lo viejo para garantizar un mínimo de inteligibilidad. Sin embargo, no existen juegos metafóricos fuera del deseo del sujeto. Solamente dicho deseo retiene la fusión de un signo con el otro.

La contaminación de un signo con el otro es la consecuencia de la proximidad, al igual que la semejanza de los términos articulados sólo puede suceder debido a que existe un sujeto cuyo deseo lucha por construir un camino hacia un más allá. El sujeto dota la cadena de equivalencias con valor y realidad –de vez en cuando, incluso, arbitrariamente–. Concluyendo, dentro del campo de la religión, ninguna analogía es suficiente por sí misma para garantizar el fenómeno que nosotros hemos llamado aquí “tránsito religioso”, sin la intervención de un agente creyente y deseoso que pronuncia el discurso de la creencia.

En esta perspectiva, la divinidad y las entidades del mundo espiritual dejan de ser referentes del discurso de la creencia para convertirse en signos. En este sentido, dejan de estar fuera del acto de creencia para convertirse en parte de él. Espíritus y divinidades no son, en el sintagma de la creencia, objetos para ser descritos, una referencia al discurso, sino *objetos de creencia*, en otras palabras, *objetos invertidos hacia aquel a quien el discurso está dirigido*. Son la *aspiración* del discurso de creencia, su destino, no su referente. Las palabras del sujeto no tratan de describirlo con precisión, sino de sujetarlo. El nombramiento de divinidades es performativo, el otorgamiento de una concreción, una atribución tentativa inestable, un rescate de la inefabilidad. Por eso, al buscarlos, el discurso se pasa entre signos, hasta cierto punto,

siguiendo un camino indeterminado, mayormente poético. Oraciones y otros textos se deslizan de un signo a otro, girando en el campo semántico proveído por un lado por similitud, imprimiendo similitud en toda la figura de la creencia (la operación de la metonimia); o al sustituir relaciones análogas, reflejadas y reversibles (al operar transformaciones metafóricas). Muchos de estos casos invocados como evidencia de la mezcla, unión o criollización de cúmulos de creencia son productos de este tipo de operaciones inconscientes que el psicoanálisis ha mostrado debe estar trabajando en la vida afectiva. El acto de creer, entonces, se entiende como un acto de amor.

Conclusión: algunas salidas posibles

El camino a seguir, me parece, pasa por una antropología que se atenga a las siguientes actitudes, esbozadas aquí de forma sintética y programática.

Es preciso no exorcizar la diferencia, sino afirmarla, demorándonos, luego de agotar el procedimiento interpretativo y alcanzar la comprensión posible por la vía analítica y racional, para describir aquellos componentes que son irreducibles a nuestra mirada. La tarea final será la de iluminar la variedad del mundo, mostrando las fisuras sutiles, las brechas de inconvertibilidad. Pretender resolver la diferencia significa caer en el nihilismo destructivo, que transforma inexorablemente lo exótico en familiar, sacrificando lo que resiste a su operación niveladora, a su gran proyecto conmensurabilizador (cf. Carvalho, 1988).

Es necesario aceptar la existencia de lo exótico, de lo irreducible, volviendo al asombro radical y a la literalidad en las descripciones. Esto no implica una vuelta a lo prerracional o a una etapa presimbólica de la antropología, sino un reconocimiento activo al carácter inagotable y material de los símbolos. Desde esta perspectiva, será posible hallar una nueva posibilidad y un nuevo papel para el ejercicio de la empatía, tan injustamente sacrificada.

El diálogo o comparación mediadora no puede ser solamente inteligible sino también sensible. La "poética del acto" (cf. Bachelard, 1989) debe permanecer al lado del sentido. Para esto, es necesario evitar que el modo analítico entre perversamente en la vivencia, mándola.

En suma, es preciso ir en busca de una etnografía que, al aprehender la diferencia no pretenda resolverla, sino exhibirla; una etnografía que no se apresure a transformar el acto en significado, sino que sepa permanecer en lo no resuelto, en el nivel literal; una etnografía que despliegue los aspectos inconmensurables entre los horizontes involucrados en ella –aspectos tales como, por ejemplo, la horizontalidad de nuestra propuesta racional y la verticalidad de la perspectiva mítica–. No obstante, no se trata de una vuelta al fenomenismo crudo de los folcloristas del pasado, ni del exotismo oscurantista de los cronistas y exploradores, sino de una tercera salida en dirección a una etnografía que reconozca las dimensiones de la diferencia justamente porque agota la comprensión y pasa por la reflexión. Debemos propiciar una vuelta al asombro, al extrañamiento radical, que sólo se consigue si nosotros mismos permanecemos –y nos reconocemos– nativos. No es nuestra tarea, como antropólogos, echar por tierra los mitos, sino precisamente “mitologizar”, dar al mito su lugar insustituible, reencantar el mundo.

Traducción del portugués: Federico Lavezzo

Traducción del inglés: Mario de Leo Winkler

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarsson, Jan-Åke y Rita Laura Segato (eds.), *Religions in Transition. Mobility, Merging and Globalization in Contemporary Religious Adhesions*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology núm. 37, 2003.
- Alvarsson, Jan-Åke, “True Pentecostals or True Amerindians - Or Both? A Study of a Religious ‘Revival’ among the ‘Weenhayek Indians of Southern Bolivia”, en Alvarsson, Jan-Åke y Rita Laura Segato (eds.), *Religions in Transition. Mobility, Merging and Globalization in Contemporary Religious Adhesions*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, núm. 37, 2003.
- Bachelard, Gaston (1980), *El aire y los sueños*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1989), *A poética do espaço*, São Paulo, Livraria Martins Fontes [*La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975].
- Bernstein, Richard J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

- Carvalho, José Jorge (1988), "A Antropologia e o Niilismo Filosófico Contemporâneo", *Anuario Antropológico/86*, Brasília, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro.
- Cuddon, J. A. (1992 [1976] 3a. ed.), *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Londres, Penguin Books.
- Durand, Gilbert (1988), *A Imaginação Simbólica*, São Paulo, Cultrix.
- Durkheim, Émile (1976), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londres, George Allen & Unwin.
- Evans-Pritchard, E. E. (1972), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press.
- (1975), *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- (1981), *A History of Anthropological Thought*, Nueva York Basic Books.
- Gadamer, Hans-Georg (1985), *A Atualidade do Belo. A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- (1986), *Truth and Method*, Nueva York, Crossroads.
- Geertz, Clifford (1975a), "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", en *The Interpretation of Cultures*, Londres, Hutchinson & Co.
- (1975b), "Religion as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures*, Londres, Hutchinson & Co.
- (1975c), "Thick Description", en *The Interpretation of Cultures*, Londres, Hutchinson & Co.
- (1983), "From the Natives Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", en *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books.
- Giddens, Anthony (1978), *Novas Regras do Método Sociológico*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Heidegger, Martin (1977), "The Age of the World Picture", en *The Question Concerning Technology and other Essays*, Nueva York, Harper Colophon Books.
- Hillman, James (1983), *Archetypal Psychology*, Dallas, Spring Publications.
- Lacan, Jacques, "The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud", trad. Allan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977 (1957), pp. 146-78.
- Leach, Edmund (1967), "Virgin Birth", *Proceedings of the RAI for 1966*, Londres.
- Lévi-Strauss, Claude (1962), *Le Totémisme Aujourd'hui*, París, Presses Universitaires de France.
- Lienhardt, Godfrey (1976), *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford, Oxford University Press.
- Lienhardt, Godfrey (1985), "Self: public, private. Some African representations", en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lukes, Steven (1982), "Relativism in its Place", en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Malinowsky, Bronislaw (1913), "Review of Les Formes", *Folk Lore*.

- Needham, Rodney (1972), *Belief Language and Experience*, Oxford, Hannlakkwell.
- (1985), *Primordial Characters*, Charlottesville, University Press of Virginia.
- Pascal, Blaise (1963), *Oeuvres complètes*, París, Éditions du Seuil.
- Pena Pereira, Ondina (1999), *No Horizonte do Outro*, Brasília, Universa.
- Ricoeur, Paul (1969), *The Symbolism of Evil*, Boston, Beacon Press.
- Segato, Rita Laura (1984), *A Folk Theory of Personality Types. Gods and their Symbolic Representation by Members of the Sangó Cult in Recife*, Brazil Ph Dissertation, Belfast, The Queens University of Belfast.
- (1991), "Cambio Religioso y Desetnificación: La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina", *Religiones Latinoamericanas*, México, núm. 1, enero-junio.
- (2003), "Religious Change and De-Ethnification: The Evangelical Expansion in the Central Andes of Argentina", Jan-Åke Alvarsson y Rita Laura Segato (eds.), *Religions in Transition. Mobility, Merging and Globalization in Contemporary Religious Adhesions*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, núm. 37.
- (2007), "Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina", en *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Soares, Luiz Eduardo (1987), "Luz baixa sob neblina: relativismo, interpretação, antropologia", mimeo, s/f.
- (1988), "Hermeneutica e Ciencias Humanas", *Estudos Históricos*, núm. 1, CPDOC-FGV y Vertice Editor.
- Sontag, Susan (1987), *Contra a interpretação*, Porto Alegre, L&PM Editors.
- Sperber, Dan (1982), "Apparently Irrational Beliefs", en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford Basil Blackwell.
- Spiro, Melford (1968), "Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: an Essay in Cultural Interpretation", *Man*, n.s. 3: 242-61.
- (1956), "Religion: Problems of definition and explanation", en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock (ASA Monographs).
- Stoller, Paul (1984), "Eye, Mind and Womb in Anthropology", *L'Homme*, xxiv (3-4): 91-114, julio-diciembre.
- Turner, Victor (1985), *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Vaz, Henrique C. de Lima (1986), *Fuentes de Filosofia*, São Paulo, Edições Loyola.
- Velho, Otavio (1986), "Religiosidade e Antropologia", *Religião e Sociedade*, vol. 13/1: 46-71, marzo.
- Veyne, Paul (1984), *Acreditavam os Gregos em Seus Mitos*, São Paulo, Brasiliense.

- Winch, Peter (1974), "Understanding a Primitive Society", en B.R. Wilson (ed.). *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell.
- Wright, Pablo (2003), "Toba Religiosity: Code-Switching, Creolization Or Continuum?", en Jan-Åke Alvarsson y Rita Laura Segato (eds.), *Religions in Transition. Mobility, Merging and Globalization in Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology.

DE CÓMO NO INFAMAR: REFLEXIONES EN TORNO DEL EJERCICIO DE ESCRIBIR SOBRE VIDAS AJENAS

GUSTAVO BLÁZQUEZ*

MARÍA GABRIELA LUGONES**

A. J. S. un baluarte de la alegría

*“Nadie –dice Pascal– muere tan pobre
que no deje algo tras de sí.”*

*Lo que vale ciertamente también para los recuerdos
–aunque éstos no siempre encuentren un heredero.*

WALTER BENJAMIN, *El Narrador*.

1. PARA NO INFAMAR

El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* dice que infamar es la acción de “quitar la fama, honra y estimación a alguien”. Este texto busca problematizar cómo, en la práctica de la escritura de las ciencias sociales, evitamos realizar esa operación substractiva que empodera al sujeto activo de la acción. ¿Cómo no infamar a los sujetos de nuestras investigaciones? ¿Cómo no crear una mala reputación de las personas con las que trabajamos y cómo no ofender su dignidad? ¿Qué hacemos como científicos (pre)ocupados por las vidas humanas cuando, vista de cerca, toda existencia humana puede resultar infame?

Estas preguntas resultan quizá más urgentes para disciplinas como la antropología social que, al decir de su heroico padre fundador, debe ocuparse de los “imponderables de la vida cotidiana” (Malinowski, 1986) ¿Acaso existen actos cotidianos tan inmaculadamente puros al punto que no puedan ser considerados “carentes de honra, crédito y estimación”, es decir infames, según la interpretación de algún sujeto? La situación resulta más compleja cuando, como en este caso, describimos etnográficamente prácticas en “estados de excepción” (Benjamin, 2008) o “estado de sitio” (Taussig, 2000), donde la

* CONICET-Universidad Nacional de Córdoba.

** Universidad Nacional de Córdoba.

infamia, en el sentido de maldad, vileza en cualquier línea, resulta moneda corriente. El presente trabajo retoma experiencias de varones jóvenes, homosexuales, de camadas medias durante la última dictadura en Argentina. El 24 de marzo de 1976 –con un golpe de estado– una junta militar implantó un régimen caracterizado por el imperio del terrorismo de Estado, la desaparición forzada y la muerte de miles de personas, el robo sistemático de recién nacidos y otros crímenes de lesa humanidad. La dictadura alegaba defender una moral “occidental y cristiana”, y perseguía entre tantos otros “subversivos” a homosexuales, transexuales y travestis.

¿Qué pasaba en ese día a día, en las horas que corrían y en el tiempo que se consumía en prácticas (represivas) rutinarias? Los relatos que vamos a (re)contar podrían adquirir el tono heroico de la resistencia vanguardista o hacerse sospechosos de cierto colaboracionismo pequeñoburgués, considerado propio de las camadas medias. Sin embargo, la fuerza del relato de los sujetos, aquello que según sus dichos “debía ser contado” pero que “nunca fue dicho”, busca hacer estallar cualquier intento de reducción binaria y de lógica maniquea.¹ Vale aquí rememorar y extender a los hombres a los que nos referiremos la afirmación de Juan Gelman, en su *Preludio a Poder y desaparición*, “Pilar Calveiro desmonta la fácil división de los cautivos (2008: 5) en ‘héroes’ y ‘traidores’...”. Y también adoptar las palabras del poeta sobre cómo fuimos moradores de un “enorme territorio concentracionario manipulado por el terror militar” (Gelman, 2008: 6) donde, como muestra en su libro Calveiro (2008), los actos represivos fueron posibles por su arraigo en la cotidianidad social.

No se trataría sólo del problema de cómo contar la vida de los hombres (y de sus actos) infames y (re)escribir otra *Historia universal de la infamia*. Nuestra pregunta es cómo no difamar a los sujetos que entrevistamos a fin de producir conocimientos científicos. De cómo no desacreditarlos, de palabra o por escrito, publicando algo que pueda deshonrarlos. ¿Cómo no profanar las vidas narradas que los entrevistados producen a demanda de los entrevistadores?

¹ Sería posible repensar esto en diálogo con lo que Jerome Brunner afirma, retomando a Kenneth Burke, en término de “Su apasionado interés que se orientaba hacia las condiciones necesarias para describir situaciones dramáticas y, [...], en la ‘dramaticidad’ de la narrativa veía reflejada nuestra habilidad para afrontar las dificultades humanas” (2003: 13). En esa dirección, coincidimos con Brunner respecto a la eficacia cultural de tales narrativas que pueden ser consoladoras y a la vez peligrosas (2003: 58).

Para considerar esas cuestiones enraizadas en dimensiones éticas de la etnografía, consideramos necesario reconocer que las palabras que “recogemos” en el campo y forman nuestro archivo son producto de una muy específica interpelación antropológica. Todo un dispositivo, la etnografía, genera las narraciones y experiencias que constituyen el “material de trabajo”. Ese artefacto incluye tanto aspectos rutinarios y técnicos que enseñan los manuales de metodología como relaciones afectivas, compromisos emocionales, el *antropological blues* que rescata y coloca en escena Roberto DaMatta (2010) como parte del oficio del antropólogo.

La entrevista antropológica orienta los poderes de la narración a favor del científico quien se apropia de los dichos y hechos de los sujetos para luego convertirlos en materia prima de sus producciones académicas. Sin embargo, algunos de los efectos del acto de contar, de la performatividad propia de la entrevista como performance, parecen escaparse de esa apropiación científica. A partir de la construcción de una posición de escucha interesada y un tanto *naïve* que realizamos en tanto etnógrafos, se abre para los sujetos la posibilidad de narrar y actualizar una experiencia.

Según discute Walter Benjamin (1991, 2007), el acto de narrar permite completar la experiencia, entendida ésta provisoriamente como los saberes cognitivos, afectivos y pragmáticos transmitidos a través de generaciones que orientan un modo de estar-en-el-mundo. Mientras la novela se preocuparía por “el sentido de la vida”; la narración lo haría por “la moraleja de la historia”. La narración daría cuenta de las formas de lucha contra las fuerzas míticas y su enseñanza –o moraleja– consistiría en dar a conocer que lo más aconsejable es oponerse a los poderosos con “astucia” [*List*], o con un “exceso de coraje” [*Übermut*]² (Benjamin, 1991: 128). “El hechizo liberador de que dispone el cuento”, sostiene Benjamin, “no pone en juego a la naturaleza de un modo mítico, sino que insinúa su complicidad con el hombre liberado” (1991:128). Los relatos del narrador no buscarían proveer información y escaparían a toda verificación dado que no la reclaman. Su carácter inacabado, pero también la presencia de la huella del productor, hacen que los relatos contados puedan desplegarse

² El término utilizado por Walter Benjamin, literalmente “exceso de valor”. Este sustantivo cubre un extenso campo semántico capaz de incluir sentidos tan dispares en lengua castellana como arrogancia, soberbia, altivez, travesura, alegría desbordante, altanería o petulancia.

mucho tiempo después para generar asombro y reflexión entre los nuevos oyentes o lectores.

Lectores que, en el caso de la escritura etnográfica, reciben la versión producida por el etnógrafo. Y es en este punto donde aparece la responsabilidad ética de los que hemos recibido determinados relatos junto a la confianza imprescindible para que fueran narrados. Voto de confianza depositado en nosotros, los entrevistadores; esperanza firme de que sus dichos serán usados con el debido cuidado. Esta confianza que nos autoriza y obliga es la que queremos honrar, mostrando respeto y consideración hacia sus personas y especialmente, cuestionando(nos) cómo dar prueba pública de ello en nuestros escritos.

La propuesta que presentamos para no infamar es concentrarnos en la experiencia que los sujetos (re)hacían en gran parte a causa de nuestra intervención.³ Se trata de focalizar en ese resquicio, radicalizando la empatía propia del *anthropological blues* para pasar a la experiencia del trance,⁴ donde se abandona la tristeza, como resabio y color local de la antropología, para ingresar en el fluir de la experiencia intentando capturar el movimiento continuo y contradictorio del vivir. No se trataría sólo de objetivar nuestra posición subjetiva y determinar la posición del investigador según sugiere la etnografía crítica (cf. Madison, 2012). Se trata de ir más allá y entender que, como performances, los relatos que forman nuestro material de trabajo no pueden ser subsumidos a interpretaciones finales. La narración no tiene un final, “no pierde su legitimidad ante la pregunta: ‘¿y cómo sigue?’” (Benjamin, 1991: 126).

Artefactos, hechos para y con nosotros, las narrativas de los entrevistados corren el peligro de transformarse, en nuestras manos de aprendices de magos, en anales verídicos de un tiempo pasado o ejemplos vivos de categorías y visones del mundo. Ni historia, ni novela, nuestra

³ Estas cuestiones podrían pensarse desde los aportes de Michel de Certeau (1996) con relación a la memoria en especial con el momento que motoriza la memoria al que denomina “la ocasión” en que el narrador con su relato produce una experiencia que rompe con lo cotidiano.

⁴ Género de música electrónica que surge en Alemania en la década de 1990 y que al popularizarse durante los años siguientes dio lugar a una gran variedad de subgéneros entre los cuales se encuentran el Progressive trance, el Goa trance, el psychedelic trance, el Acid trance, el Euro-trance. Más allá de las diferencias estilísticas, el trance se caracteriza por inducir entre los bailarines un estado de euforia, sentimiento emocional de apertura a los otros, de “comunidades espontáneas” (Turner, 1982) y felicidad.

apuesta aquí consiste en tratar, de acuerdo a la apuesta benjaminiana, a los relatos como cuentos de hadas, relaciones fantásticas, ominosas, de tiempos infames poblados de seres malignos.

Ingresar en los relatos que hicimos performativamente con los entrevistados implicará acercarse a ellos como “cuentos de terror y glamur”, para cuya comprensión debemos abandonar la conjunción disyuntiva “o” por la copulativa “y”.⁵ No infamar impone, como condición irrenunciable, dar cabida a la contradicción, a la incoherencia y el absurdo para aprehender la “moraleja” embutida en las formas específicas de “astucia” y “altivez” con las que varones homosexuales encararon a los poderosos en una ciudad de provincia latinoamericana durante tiempos dictatoriales. “Y si no han muerto, viven hoy todavía”, dice el cuento de hadas” (Benjamin, 1991: 128) y eso parecen también decir los fragmentos de vidas que vamos a narrar.

2. RELATAR

La vida según Marcos

*“¡Mirá lo que te estoy contando!
Yo eso no lo cuento nunca”.*

El sol tibio del otoño brillaba sobre los autos de la gran avenida mientras nos dirigíamos a la *maison* de Marcos, afamado modisto de la ciudad, para entrevistarlo por primera vez en el contexto de una investigación sobre las vidas vividas por varones homosexuales durante los tiempos finales de la última dictadura y el renacimiento de la democracia.⁶ Una de sus clientas más queridas, relacionada con un amigo

⁵Agradecemos y adoptamos para pensar la vida social la advertencia que María Inés García Canal realizara, durante el “Coloquio sobre Homosexualidades Masculinas”, que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Córdoba en noviembre de 2013, acerca de la inconveniencia de analizar la obra foucaultiana en términos de esta o aquella interpretación; y propuso hacerlo en términos copulativos.

⁶Estas reflexiones surgen como desenvolvimientos de diferentes proyectos de investigación en curso, en el marco del Programa “Subjetividades y Sujeciones Contemporáneas” de la Universidad Nacional de Córdoba, sobre formas de sociabilidad de y entre varones de clase media autodefinidos como homosexuales entre el inicio de la última dictadura y el llamado “destape alfonsinista” (1976-1986). La apuesta interpretativa respecto al llamado “ambiente” local de esa década es que no se trataba sólo de espacios

común, nos puso en contacto con este diseñador audaz, original, reconocido por la fina factura y barroquismo de sus creaciones.

Luego de abrirnos la puerta de su departamento, Marcos nos invitó a pasar a un amplio hall para rápidamente dirigirnos a su estudio donde un gran espejo reflejaba los pisos calcáreos de diseños geométricos, plantas de interior, gatos, sillones y más espejos, mientras vestidos lujosos parecían luchar por escaparse de los armarios.

Prendió un cigarrillo. Empezamos a hablar, prendió otro cigarrillo y nos contó que nació hacía más de sesenta años en el seno de una numerosa familia obrera en una ciudad de provincia donde estudió Bellas Artes y que, poco antes de que Perón regresara al país, llegó a la ciudad capital de provincia para continuar unos estudios que después abandonó.

Ésa no fue la primera vez que dejaba su pueblo natal. Unos años antes, y a causa del servicio militar obligatorio, debió partir hacia otros destinos y conoció diversos lugares de la Argentina en compañía de un muy amable teniente coronel, amigo de un coronel que durante el día era más malo que las arañas, pero que durante la noche cambiaba las rígidas botas militares por tacones gigantescos. “Era tan mujer”, recordó risueñamente aunque un poco enfadado.

A Marcos la vida universitaria no le resultó atractiva: “era todo política” nos dijo. Pero la experiencia citadina le ofrecía un mundo de posibilidades: las peatonales, nuevas amistades, la bohemia, el arte, *vernissages*, fiestas, el brillo de la noche y poco después las balas que rebotaban en el monumento al Libertador, mientras atravesaba la Plaza Central. Luego, la dictadura y caer preso “por usar barba completa, poncho rojo y botas por fuera de los pantalones”, (no) tener miedo cada vez que la policía lo detenía. “He caído preso dos veces el mismo día, hasta tres... porque te agarraban por las calles”.

De manera autodidacta Marcos aprendía un oficio, cosía para sus amigas y vecinas, mientras se ganaba la vida como docente. Después llegaron los primeros desfiles, clientes importantes, notas en la prensa local. De a poco, en un país atravesado por la violencia, el joven mo-

de homosociabilidades y tampoco configuraban escenas exclusivamente homoeróticas. En cambio, se trataría de espacios sociales no heteronormativos, con participación de mujeres homo y heterosexuales que habrían permitido una experimentación de modalidades de sociabilidad, de erotismo y de estados alterados de conciencia, como formas particulares de subjetivación. Esos proyectos contaron con el apoyo económico de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba y el Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Provincia de Córdoba.

disto homosexual se hacía de un nombre en el mundo de la moda de provincia.

Un día llegó la invitación para participar en un gran desfile de moda en un lujoso hotel de la ciudad capital del país que sería transmitido por la tv nacional. Las más importantes *top models* del momento y algunos diseñadores que trabajaban para grandes casa como Dior o Channel estarían presentes. Aquella noche de 1981, el éxito de Marcos fue arrasador; sus creaciones deleitaron al público y una de las organizadoras lo invitó a almorzar a su casa. Al día siguiente, él, un joven modisto del interior, estaba parado frente a un lujoso edificio en un elegante barrio porteño. Tocó timbre, esperó, y se acomodaba el cuello de la camisa cuando la mucama con su cofia y delantal blanco le abrió la puerta. Pasó al living, donde la dueña de casa lo recibió con un fuerte beso, muchas felicitaciones, y le dijo: “Te presento al general Videla”.⁷ “Yo me ca... casi me caigo”, recordó Marcos. Impresionado y con miedo siguió adelante y se sentó a la mesa donde había varios comensales: “toda gente muy conocida”.

La velada se transformó en una experiencia ominosa donde se combinaban el lujo, la sensación de éxito, la elegancia con el miedo, el terror, la posibilidad de morir.⁸ “Por ahí me quedaba atragantado, pero tampoco me podía levantar e irme porque me pegaban un tiro en la puerta y corrías ese riesgo, siempre tenías que ...”. Marcos se sabía cercado, amenazado, pero al mismo tiempo fue muy bien tratado. “Videla me preguntó que ‘¿cómo está?’ o ‘¿le van bien sus cosas?’”. Eran personas de doble cara.” Él ya conocía ese carácter bifronte, la doble moral de botas y tacos del coronel o la sospechosa amabilidad seductora del teniente coronel. Pero esta vez, por lo familiar de la situación y el terror que emanaba del dictador, el encuentro resultó mucho más siniestro.

⁷Jorge Rafael Videla (1925-2013) fue un general y dictador argentino. Estuvo a cargo del Poder Ejecutivo Nacional entre 1976 y 1981 por designación de la Junta Militar que encabezara el golpe de Estado. Videla fue (primero en el Juicio a las Juntas en el inicio de la “transición democrática” y, luego, en numerosos procesos judiciales en la última década) juzgado y sentenciado por crímenes de lesa humanidad.

⁸Sigmund Freud en su artículo “Das Unheimliche” de 1919 caracteriza lo ominoso como una forma de terror relacionada con lo que nos es familiar o conocido desde hace tiempo. El término, muchas veces traducido al castellano como siniestro, incluye en lengua alemana el sustantivo *Heimliche*, familiar, y señala una variedad de la experiencia terrorífica que Freud reconoce en figuras de la literatura fantástica como el doble, las figuras de cera o los autómatas, y asocia con la angustia de castración.

Al narrar aquel almuerzo entre bellas modelos, vetustas señoras y dictadores asesinos las frases de Marcos se llenaban de silencios y su discurso, como un viejo abrigo de lana, aparecía comido por las polillas. Las oraciones y muchas veces las palabras comenzaban pero se detenían antes de hacer sentido. “Y yo... yo estaba... sí. Primero porque me habían... Claro, cuando lo vi ... Primero ... que de cualquier manera ... en ese momento era el presidente. Pero sí, sí.. Entonces yo... y que después que.. no. No. Sí”.

Tiempo después, Marcos volvió a encontrarse cara a cara con otros jerarcas del régimen dictatorial. De acuerdo con su relato, un día golpearon a la puerta y cuando abrió se presentó un hombre que le dijo: “Yo soy el Sr. C.”, que era teniente general del Ejército, y “traía a su hija para que le hiciera el vestido de novia”. En otra oportunidad, y con los mismos intereses, se presentó el jefe de la Policía.

Los encuentros con esos altos mandos militares también aparecían cubiertos por un halo que conjugaba lo siniestro y lo familiar, maneras civilizadas y gestos brutales, buen gusto y ametralladoras. Al recordar a uno de esos jefes, Marcos comentaba: “Era un tipo que si vos lo ves decís: ‘Éste no mata a un canario’. Muy, muy, amable; muy atento. Yo iba a la casa, para hacer las pruebas de los vestidos. Era un departamento donde tenía todas las medallas, un montón de armas y cosas de plata, teteras y fuentes de plata, y todo lo que vos buscaras, porque él coleccionaba todo lo que fuera plata”.

Y al mismo tiempo estaba el temor, los guardias armados, el peligro inminente, “vos sabías quiénes eran”. Otra vez el discurso se quebraba, las frases se entrecortaban y predominaban los silencios al contar experiencias como cuando formó parte del cortejo nupcial de la hija de uno de estos dictadores. La caravana de vehículos incluía “un Falcon verde, todo con tipos con armas” donde viajó cercado “por dos custodios con arma, con la ametralladora entre las piernas, y el que manejaba armado hasta los dientes. Y atrás iban otros dos autos también armados”.

Las gasas y sedas de los trajes de novias se mezclaban con la grasa de las ametralladoras, el betún de las botas militares, el brillo de las condecoraciones, la plata coleccionable y la pedrería de los vestidos de las madrinas. Esa experiencia ominosa, bifronte, se daba, como recordaba Marcos, bajo la bendición de las autoridades eclesiásticas. “Estaba el arzobispo que era un asesino... igual que los otros.... Más puto que las gallinas y después quería matar a todos los gays.”

Clientes como éstos llegaban a partir de las relaciones con miembros de la burguesía local formada por comerciantes prósperos, profesionales liberales de renombre y agentes de cuerpos consulares que recomendaban y podían pagar su trabajo. Toda una red de relaciones de parentesco, escolares, barriales, comerciales y espacios de sociabilidad religiosos y culturales conectaban a los miembros de las élites cívico-militares. Marcos se había hecho conocido entre esas familias, los bienudos, a quienes además de vestir en ocasiones especiales ayudaba en actividades como desfiles “a beneficio” de instituciones como Ligas de Madres de Familia, Asociaciones Católicas, el Rotary Club, que necesitaba para promocionarse y conocer nuevas clientas. Progresivamente, su área de influencia se extendía y comenzó a coser también para las élites provinciales del noroeste a donde viajaba “con todos los gastos pagos”. Con orgullo y cierta añoranza recordaba: “He llegado a tener doce vestidos en un mismo día, imagínate que por cada novia también tenías las madrinas y hacé un cálculo: siete u ocho vestidos por novia. Y acá se forraban los zapatos, se hacían los guantes, todo, todo”.

Esa participación en el mundo de la alta costura, las galas benéficas, los desfiles elegantes y la interacción con miembros de las élites se daban junto con las detenciones policiales continuas, los allanamientos a su casa, “Veían que vos eras gay”, contaba Marcos “y te paraban, te pedían documentos, y el documento no servía para nada, ahí no más te llevaban para averiguación de antecedentes, o sea que te chupaban, te marcaban los dedos, te chupabas adentro 24, 48, 3 días, 15 días, según quien era el comisario, la Seccional donde vos caías”.

Las relaciones laborales y de interconocidos con los poderosos no resultaban de mucha utilidad a la hora de escapar de los insultos policiales y la tortura en el calabozo. Si bien haber almorzado con el dictador, vestido a la hija del teniente general o a la mujer del brigadier no ayudaba demasiado, tampoco eran elementos neutros. Marcos trataba de explicarnos esa compleja dinámica aunque, una vez más, su discurso se poblaba de ausencias, palabras a medio decir y frases incompletas: “lo que pasa es que nosotros (y nombra a varones homosexuales que trabajaban en la organización de fiestas de casamientos, reuniones sociales y otros eventos para la élite) teníamos también... a ver... como una... yo... como que... como uno trabajaba para gente de ellos mismos...”. La participación como prestadores de servicios domésticos para las élites, distinguidos por ser árbitros de la moda y el

buen gusto, no evitaba a sujetos como Marcos las detenciones callejeras pero permitía en determinadas ocasiones atenuar su duración o sus efectos.

Marcos recuerda una oportunidad en donde puso a jugar a su favor ese capital social. Un día se presentó a su domicilio una persona vestida de civil, que él intuía que era policía y que le comenzó a pedir dinero a cambio de “no ponerle droga” y llevarlo detenido por posesión de estupefacientes. “Saca el arma y empezó que quería dinero, y yo que no tenía, que no tenía, que no tenía. Y ‘yo sé que vos andás en drogas’, que ‘por qué tenés esa valija’ y yo: ‘que porque vengo de Río de Janeiro’, entonces que ‘vos conoces lo que es el crack, lo que es el popper, vos sabés lo que es’, un montón de drogas que ni se conocían. [...] Me daba un montón de datos, el tipo me venía siguiendo desde hacía mucho tiempo”.

En medio de la peligrosa situación Marcos llega a un acuerdo con el delincuente. “Quedamos que venía esa noche a buscar el dinero. Yo estaba tranquilo y como a las cinco de la tarde me empezó a agarrar el terror de nuevo”. Entonces llamó por teléfono a una clienta, miembro de un cuerpo diplomático, y le dijo: “¡Ay chilena!, tengo que decirte una cosa que me está pasando. Entonces me dice: ‘ya voy para allá [...] vamos a hacer la denuncia a la policía pero yo lo voy a poner como de la Embajada de Chile’”. La Policía intervino de inmediato y montaron un operativo de ribetes cinematográfico, según el relato de Marcos. Sin embargo, el extorsionador pudo huir. Dos días después lo atraparon y resultó ser “un capo, un jefe máximo de drogadicción, de Drogas Peligrosas de la Policía. Le había hecho eso a un montonazo de gente. Yo me acuerdo que estaba en los baños de un bar céntrico donde los gays iban a tener sexo. Entonces él tenía droga encima, entraba al baño y te decía: ‘dame el reloj o la plata que tenés, si no te pongo droga’”.

El relato de Marcos continuó con el juicio que se llevó a cabo contra el acusado quien fuera denunciado por más de setenta personas. Fue en ese ámbito donde Marcos sacó a relucir sus relaciones. “Yo decía: ‘yo tengo personas que ...’ y el juez me dijo: ‘¿por qué no pidió ayuda, no tenía a nadie a quien pedir ayuda?’. ‘Sí’, le digo, ‘pero a mí no me gusta molestar a la gente’ y entonces el abogado de él me dice: ‘¿y que gente importante o conocida puede tener Ud. para molestar o que le puedan ayudar?’. Le digo: ‘¿le tengo que contestar?’ Y el Juez me dice: ‘Sí, por supuesto’. Entonces le digo: ‘y por ejemplo el Jefe de Policía, el Teniente General’ y cuando dije eso me dice: ‘y dígame,

con semejantes personas que conoce no podía pedir ayuda'. 'No', le digo, 'porque todavía creo en ustedes que son la Justicia' ”.

Todo el episodio, digno de una crónica del reconocido escritor y performer chileno Pedro Lemebel, permite observar cómo, sin solución de continuidad, aquellos que participaban de la represión estatal y crímenes de lesa humanidad también cometían delitos comunes. “Ahora mirá”, se asombraba Marcos, “un capo en esa época haciendo semejante trabajo chico”.⁹

Esa doble faena tenía por objeto privilegiado a determinados sujetos, en este caso varones homosexuales, que por su condición subalterna no tanto de clase-raza sino sexual resultaban más vulnerables y “naturalmente” sospechosos, infames. Sin embargo, algunos de esos sujetos pudieron desafiar la infamia de la última dictadura. Indefenso y dispuesto a pagar la extorsión, en esa condición límite cuando le “agarra el terror de nuevo”, Marcos acciona su capital social y, apoyándose en el peso específico de una clienta, enfrenta al policía-delincuente con la propia fuerza del Estado terrorista.

El acto desesperado de Marcos da cuenta de cómo las relaciones entre modisto y clientas trascendían la mera transacción comercial. Todo un juego de intercambios, comenzando por el brillo distinguido y glamoroso que él podía otorgar o quitar a su antojo, formaba parte de esa relación. “La gente tenía la seguridad de lo que tenía, el vestido, era exclusivo”, recordaba Marcos para luego continuar “Yo era famoso por lo malo... las maltrataba (a las clientes), les decía: ¡pará la cabeza! ¡te vas! Las echaba, ¡No. No te hago el vestido!” Ese poder invaluable ubicaba al nosotros del cual Marcos se decía parte en una posición que les habilitaba molestar a su cartera de clientes para pedirles favores personales.

En el contexto del juicio, será sólo bajo la orden del juez que Marcos mencione los nombres de sus conocidos que, de manera ominosa e infame coincidían con el de torturadores. Esta vez, la movilización de su capital social no buscó tanto resolver una situación peligrosa como poner en evidencia la falta de justicia. Si hubiese habido justicia, parece decirle Marcos a Su Señoría, no sería necesario realizar esas citaciones y traer esos nombres a escena.

⁹Según otros relatos, ese tipo de extorsión a partir de la acusación de posesión de estupefacientes eran frecuentes en la época. La criminalización de determinados sujetos con prácticas homoeróticas y/o performances de género ostensiblemente amaneradas fueron encaminadas bajo esos tipos penales, como veremos en el relato de Juan.

Resulta preciso destacar cómo ante la urgencia de defenderse frente a un delito extorsivo, Marcos privilegia su relación con una mujer heterosexual a quien conocía en la intimidad de su cuerpo, a partir de la tarea de vestirla. En tanto que en el contexto judicial, más performativo y a la vez menos urgente –dado que él no era el acusado sino una de las víctimas del delito–, Marcos aportó los nombres del teniente general y del jefe de Policía, varones a quienes conocía menos íntimamente y que, como él bien sabía, tenían una doble cara. Hacer públicas esas relaciones era una forma desafiante, audaz como sus diseños, de hacer visible esa doble moral según la cual los mismos agentes que exterminaban prácticas y sujetos homosexuales necesitaran de ellos para, bajo ciertas circunstancias y en momentos específicos, cubrirse de glamur, belleza y buen gusto.

La experiencia que nos confía Marcos muestra cómo, bajo ese estado de excepción, algunas veces era posible cultivar la “insolencia” y la “altivez” mientras que en otros momentos, cuando agarra el terror, era conveniente, ser un poco menos valiente, y con “astucia” tratar de poner el juego a su favor para salvar el pellejo.

La vida según Juan

*Escúchame bien, para que veas que
tengo que hacer un libro, una novela...*

Sentados en un sillón del living comedor de su casa, entre continuas interrupciones para traer bebidas frescas, un cenicero, fotos de amigos y eventos, regar una maceta del patio interior o enderezar alguno de los cuadros que visten la sala, Juan contaba que desde la década de los sesenta del siglo pasado organizaba “Fiestas para la Fiat, la Kaiser, la Renault... Organizaba las fiestas para los ejecutivos, y los que venían de afuera.... Te estoy hablando de gente que pesaba en la provincia... te estoy hablando de per-sonajes... gente grossa... también hacía fiestas muy grandes en Buenos Aires, en el *Lawn Tennis* ... para la confitería Oriental y la confitería Mitre”. Ante las preguntas por sus “comienzos”, explicaba que empezó “de casualidad, nunca trabajé con tarjeta, yo no figuro ni en la guía”. Antes, había trabajado de modelo de famosas casas de ropa masculina en su ciudad y en la capital del

país, aprovechando que era “muy buen mozo y elegante”, como se decía de él, aún en su vejez.

Estaba vestido con un pantalón y una camisa de lino, telas “nobles”, afeitado recientemente, muy perfumado y locuaz como era habitualmente. Sus relatos salían a borbotones, con detalles que se superponían atropelladamente y una suerte de reiterados “puntos suspensivos” frente a los cuales, uno tenía que “completar la línea de puntos” de lo que “faltaba”. Así, cuando hablaba de “... la época de los milicos...” era difícil saber si se refería a “la época de Lanusse”, “la de Onganía”, o “la del Proceso, los milicos milicos” como llamaba a la última dictadura. Como dijimos antes, para sus relatos es imprescindible usar la “y” en vez de la “o” que acabamos de emplear en la oración anterior. Juan relataba: “yo te digo, personalmente, a mí nunca me jodieron para nada... te levantaban para pedirte documentos, esa pelotudez, que era normal...”. Juan, recordaba como “a renglón seguido” esto y su contrario, A y no A. Por ejemplo, ante la pregunta “¿Pero te llevaban por ejemplo a la Comisaría, o no?” respondió: “No. A veces me llevaban pero me tenían una, dos horas y después te largaban...”.

Como respuesta a muchas preguntas contestaba “después te cuento”, nunca sabremos si era una manera de evadir las cuestiones y/o es que imaginaba futuros encuentros que nunca se realizarán, porque a los pocos meses lo mató un cáncer fulminante. Para no “borrar con el codo lo que hemos escrito con la mano”, creemos que ambas alternativas son veraces; y, sobre todo, intuimos que esa muletilla alude al carácter “sin final” propio de la narración.

Juan narraba saltando de asunto en asunto, de las fiestas, al “demostrado por averiguación de antecedentes” en virtud de estar “yirando”, a la “merca” (cocaína). Sobre ésta decía que la probó “acá, a los 18 años”, en la ciudad donde había nacido y se había criado, donde vivió casi toda su vida. Descontando sus viajes por todos los continentes, siempre habitó la casa donde estábamos conversando. Había vivido en ella primero con sus padres y hermana, luego solo, y ocasionalmente se instalaba allí algún amigo. La casa familiar estaba decorada por él con mucho esmero, repleta de plantas, obras de arte, antigüedades, detalles de diseño. Sobre la “merca” decía que no circulaba como ahora...”. Después contaba de “el Farmacia, amigo y proveedor”, y de cuando probó marihuana por primera vez, también con personajes de la noche local. Recuerda que consumían (él y sus amigos y amigas) LSD, ácido, Popper...”. A continuación, relataba que, para una

fiesta en su casa, maceró ácido y lo sirvió en tragos; después reconoce –porque sabe que lo sabemos a partir de relatos de una gran amiga suya– que lo hacía en otras fiestas que organizaba, *v. gr.* en una fiesta de casamiento a pedido del novio que sabía por cuentos de ese truco suyo para dejar a todo el mundo contento y “a las viejas chochas...”.

Era hijo de un matrimonio de “clase media acomodada” como se decía antaño, y vivió en medio de una familia de artistas y de tías solteras(onas) que lo mimaban y heredaron. Por una relación casi familiar, sabíamos de un proceso penal al que estuvo sometido por tenencia de drogas y ante el pedido de detalles narra “... me allanaron la casa... me encontraron con ácido... me dieron vuelta la casa... me llevaron a la Policía, al lado del Palacio Ferreyra”. Ahí dice como para adentro, como si estuviera recordando para sí episodios que presumo conocemos, “nos picanearon... habían caído otros amigos...”. A seguir, cuenta que esa noche de la detención una señora muy conocida en la ciudad fue a la Policía y gritaba en la puerta “sueltan a esos chicos” y agrega “era en plena época del Proceso” (de Reorganización Nacional, nombre autoadjudicado a la última dictadura).

Más inquieto que de costumbre, se levantó otra vez diciendo “vamos a dar una vuelta”. Entró a su cuarto, buscando un abrigo y sacó el auto del garage. Siguió hablando mientras realizaba todos estos movimientos. Ya subidos al auto y saliendo del barrio residencial y tradicional en el que vivía rumbo al centro de la ciudad, prosiguió: “Tuve que hacer una apelación en la Justicia... Porque me allanaron y me encontraron con ácido... acá, acá en casa ... Te cuento, en ese momento, yo era muy amigo de una gente que era pariente del director general penitenciario... Yo tenía que hacer una apelación, me soltaron, pero tenía que hacer una apelación... una amiga mía se fue a Buenos Aires en avión y me llevó la apelación, firmada por el doctor S.”. Se refería a un prestigioso jurista, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad, exmagistrado, y referente indiscutido en su especialidad.

Seguimos en el auto camino a un bar y continuaba relatando sin pausa “... yo estaba suelto, ...suelto. Tenía que hacer la apelación, pero al presentarme, me iban a meter en cana, entonces qué es lo que hago: el director general penitenciario era amigo de unos amigos míos, de gente muy amiga mía. Yo no lo conocía, pero entonces, me dice la Pilar (una amiga) ‘mirá, aprovecharé ahora de presentarte porque está el Colorado’ (así le decían sus allegados al director del Servicio Penitenciario), ‘...y bueno, por lo menos nosotros vamos a hablar

con el Colorado y bueno....' Y me decían 'el Colorado, el Colorado'; ... yo no lo conocía, en un momento dado, después de un mes y medio que yo tenía que presentarme y no me había presentado, me llama a casa y me dice 'Juan', me dice, 'perdoname que te llame a tu casa, vení que yo quiero conocerte, porque todo el mundo me pregunta por vos ... qué se yo y yo no te conozco. Entonces por favor vení que te quiero conocer, vení a comer conmigo...' Entonces, me dijo 'venite, presentate, yo te voy a dejar salir a trabajar' ... todo eso... 'quedate tranquilo, no vas a estar preso' que esto que el otro...."

En estas rememoraciones, emerge la "astucia" de no presentarse, de esperar y hacer jugar su habilidad para comprender las cosas en ese imperio del terror y obtener provecho de las relaciones sociales de interconocimiento, evitando perjuicios mayores a los de estar procesado por una denuncia que estaba relacionada a otras relaciones sociales y familiares por las que creía se sospechó que podía estar "metido" (en un grupo guerrillero). ¿Y los otros que cayeron junto con vos? "Los otros zafaron porque no les encontraron nada...". Pero luego de las preguntas sobre a qué adjudicaba el allanamiento en su casa –en el que habían encontrado el ácido y por el que había sido denunciado y procesado– deslizó que tal vez fue por un primo suyo, con el que compartían el mismo nombre de pila y que estaba "metido", dijo: "...y hubo algo en una razzia... pero cualquiera podía caer". Relató además: "Mi hermana estaba metida, pero bueno... estudiaba historia."

Esta vez, sin dejar de hablar del tema, hablaba sin parar: "Bueno, me voy y me presento, allá en la cárcel, me presento y me instalan los guardias en el Pabellón 1 y me dan colchón y todo y encuentro unos conocidos y me pongo a preparar la cena... Ahí viene un guardia, 'interno Somoza' grita, 'por favor, acompañeme hasta la Dirección que lo llaman por teléfono'... ¿escuchaste bien lo que te digo? Escuchame bien, para que veas que tengo que hacer un libro, una novela... Bueno, voy al teléfono, el Colorado que me dice 'hola, cómo te va, ¿y adónde estás?'; 'En el Uno'; '¡Pero cómo vas a estar en el Pabellón 1, la puta que lo parió! A ver, dame con el que está con vos'. Entonces le digo al coso, 'quiere hablar con usted', era uno lleno de estrellas... Y ahí veo que 'sí señor, cómo no señor, sí señor. Hasta luego, señor, buenas tardes señor', pum, cortó. Entonces 'quédese acá', me dice, 'que le voy a mandar a buscar las cosas'. Y ¿sabés dónde me mandaron? Tienen como una casa, la cárcel tiene como una torre, y arriba de todo queda el baño y el dormitorio del Director... Ahí me mandaron,

veía toda la ciudad y abajo estaban todos, trabajaban todos ahí en la oficina, me miraban a mí como un bicho raro, porque no sabían qué mierda hacía yo ahí... Para colmo, se me ocurrió pintar la pieza... entonces pinté la pieza, le puse alfombras, puse plantas... si quería tomar café me lo traían... venía un chofer (agente que conducía un “móvil”) a buscarme tipo 9 o 10 de la mañana... era un auto del Servicio Penitenciario, decía así: Servicio Penitenciario en la puerta (del auto)... y salía y podía laburar...”.

¿Y cuánto tiempo estuviste ahí? “No sé, seis meses habré estado, una cosa así... mirá, me daba lo mismo estar ahí seis meses que cuatro años. Había otros que le planteaban (al director general penitenciario) que cómo podía ser que yo saliera a la calle, qué se yo, que si me llegaba a pasar algo.... Un día estaban en una reunión, eran como veinte te digo, y el subdirector de ahí que era un hijo de puta, que ‘cómo puede ser...’ y en esa reunión suena el teléfono, riiingg, el secretario atiende ‘sí cómo no, Sr. Ministro’. Y le pasa al director que dice: ‘che, ¿no está el Somoza por ahí?’; ‘No, pero ya te lo llamo’. ¿Escuchaste? Y yo estaba en la cocina con el cocinero de ahí que era un divino, y ahí ‘Somoza, por favor, a la Dirección’... ¡Ay! digo, ‘estamos hasta los huevos’. Y voy. Yo veía ahí a cuatro o cinco que se cagaban de risa entre ellos... me miraban y se cagaban de risa... ‘Che’, me dice el Colorado, ‘es para vos’. ‘Che’, dice el ministro, ‘cómo te va, che, ¿podrás venir esta tarde?’ Y yo ahí le digo, ‘bueno, le voy a preguntar al señor director’... ‘dice el ministro si puedo ir’, ‘sí, cómo no, que mande el chofer nomás....’ era para hacerle una fiesta...”

¿Era para que organizaras una fiesta? Juan responde: “...una fiesta en la casa de él, sí”. ¿Y vos lo conocías de antes al ministro? “Sí, claro, pero ellos, para hablar con ese guaso, le tenían que pedir audiencia. Y el guaso me llama a mí, ¡no lo podían creer!” En estos pasajes emerge su “altivez” en tanto sentimiento de superioridad y, en particular, el trato despectivo y distante que lo caracterizaba y que tuvo –cuando pudo– frente a los jerarcas “llenos de estrellas”. Su “insolencia” y altanería se oía también en sus carcajadas y se podía apreciar en el brillo pícaro e irrespetuoso tan propio de su mirada, en su habla desenfadada y llena de “malas palabras” que se acentuaron mientras contaba este episodio.

¿Y en ese momento, en que vos seguiste trabajando, no había historia con tus clientes? ¿Nadie dijo no, mirá, vos estás en cana...? “¡Pero no, loca, la gente me llamaba a la Penitenciaría!... Oíme, la Teresa (una conocida señora de edad de una de las familias más tradicionales

de la ciudad) fue un domingo a verme a la cárcel, con un canasto de cosas y como no me encuentra, porque había salido, entonces se queda ante los guardias: ‘Pero cómo, si él está preso acá’... todos sabían...” Esto último es reiterado por una vieja amiga suya que cuenta que a media tarde, Juan solía llegar a su casa para tomar el té y venía en el auto de la Penitenciaría. Esta “separada”, hoy septuagenaria, que en la época trabajaba como maestra de una escuela pública y que completaba su salario como decoradora de interiores de muchas casas de empresarios, recuerda que las mismas familias que la contrataban a ella para trabajos de decoración lo llamaban a Juan a la “Cárcel” para que “les armara las fiestas de casamientos, aniversarios...”.

Departiendo en un barcito de una de las peatonales del centro histórico de la ciudad y ya cayendo la noche, en medio de comentarios sobre la gente que pasaba, sus atuendos y apariencias, recapitulaba: “Somos sobrevivientes de esa historia”; y ahí yuxtaponía lo del Sida con “lo del Proceso”. Mientras, contaba, al mismo tiempo casi, que a un amigo suyo que trabajaba de empleado en una boutique “todas las semanas le hacía allanamiento en el Proceso”)...

Juan usaba otra muletilla “¿me entendés lo que te digo?”; ésa era su interpelación. Pensamos que esto se correlaciona con la presunción de que no estaba ofreciendo información ni proveyendo “data”, sino dando su experiencia. En esa dirección, es menester recordar al joven Benjamin (2007 [1913] del texto “Experiencia”), cuando reprochaba a los adultos que, con la máscara de la “experiencia”, imponían sus argumentos; no olvidemos que se trataba de un hombre viejo al momento de la narración que (re)trazamos.

Todo lo anterior se conjugaba con su insistencia en la frase “me he divertido mucho... nos hemos divertido mucho”, usando una primera persona del plural que remite a muchos otros personajes de la ciudad. Lo decía a propósito de las fiestas, los viajes y los cuentos que relataba jocosamente cuando terminábamos de tomar el café. Una fiesta “hecha” por otro amigo, que trabajaba como él organizando eventos, en la que el tipo contratado para hacer el asado perseguía a los invitados con el facón por toda la fiesta porque “todos estábamos borrachos y drogados...”. Otra fiesta en la que había puesto una muñeca de goma en el baño de su casa y los invitados la sacaron al living y bailaban con la muñeca. Otra en el Galpón (un salón de fiestas en el barrio militar) en la que había tanta “merca” que la parte más concurrida era “la fila india para ir al Baño”. Y otra, y otra.

3. *Preguntar(nos) o cómo (no) contar el cuento?*

*El que narra es un hombre que tiene
consejos para el que escucha.*

WALTER BENJAMIN, *El Narrador*.

A partir de los fragmentos de vidas presentados aquí, y de otros tantos que este texto invoca como el de Mateos, miembro de una organización política armada que detenido en un campo de concentración, algunas noches, desfilaba “vestido de mujer” para entretener a sus compañeros varones y heterosexuales; o el de Lucas, empleado doméstico de una familia de élite provinciana que durante los días de carnaval se transformaba en una figura destacada del corso local, resulta posible observar las ambivalencias, (im)previsibilidades, y “estados de excepción” creados por el régimen dictatorial.

Aquello considerado disruptivo, perturbador y, particularmente, *subversivo* –en el lenguaje de aquellas épocas de terror– fue, al mismo tiempo, perseguido y tolerado, bajo (in)diferenciadas e (in)diferentes modalidades de represión y estímulo. Según pudimos observar, tanto durante la dictadura como en los subsiguientes primeros años democráticos, jerarcas de las Fuerzas Armadas y la Policía (re)produjeron sus lujos, festejos y etiquetas “civilizadas”, a partir del trabajo de determinados jóvenes homosexuales. Como parte de esa dinámica, los represores usufructuaron los talentos y capacidades para crear vestidos, ambientes refinados y fiestas glamorosas de jóvenes profesionales como Marcos o Juan. Sin solución de continuidad, los sometieron al terror (¿inefable?) de conocer en carne propia las detenciones arbitrarias, allanamientos domiciliarios y malos tratos corporales.

De los relatos (re)compuestos tan fragmentariamente como nos fueron confiados, emerge un esquizo de tramas sociales inconsútiles aunque desgarradas por la violencia, el terrorismo estatal, el miedo y las persecuciones cotidianas. En ese universo, pretendidas fronteras estables y bien trazadas entre los unos y los otros propias del mito, estallaban en un continuum de posiciones de vulnerabilidad, víctimas, actores destacados de aquel mundo social y acciones resistentes a la represión que nuestros entrevistados relataban en simultáneo. Las mismas prácticas sexuales, performances de género y modalidades de vida que resultaban una ocasión propicia para el ejercicio moralizan-

te y represivo del régimen dictatorial, eran privilegiadas a la hora de contratar a ciertos sujetos para la realización de trabajos específicos y ocasionales.

En esa atmósfera preñada de violencia, sujetos que participaban como subalternos en continuo riesgo estuvieron encargados de la producción del lujo y el glamur, “hacían de tripas corazón” e inventando coraje frente a situaciones de terror, a la vez que “hacían del vicio (la homosexualidad), virtud”. Marcos, Juan y tantos otros no se invisibilizaron discretamente como otros varones homosexuales de la época, sino que se expusieron al límite con performances y vestuarios que buscaban escandalizar la moral pacata de la misma sociedad provinciana que también valoraba su posición vanguardista, osada, audaz.

Esas vidas de varones infamados y afamados, hechas de homosexualidad y buen gusto “femenino”, fueran tenidas como menos peligrosas o, incluso, indignas de ser consideradas propias de combatientes guerrilleros. Quizá por ello, y no tanto por el capital social acumulado, aquellos sujetos pudieron gambetear de vez en cuando las prácticas más crueles del régimen dictatorial. Si su amaneramiento los hacía vulnerables también, y por las razones emparentadas, los tornaba menos peligrosos (que los militantes políticos y miembros de organizaciones armadas) o no tan *subversivos* a los ojos de los jerarcas que los contrataban en ocasiones.

Para intentar captar la ligazón inextricable entre esas contradictorias experiencias de sujeción y cómo los jóvenes entrevistados se tornaron sujetos (de estado dictatorial, de género, eróticos, y no de derecho), se impone retomar las contribuciones de Butler (1997), lectora de Foucault en *Mecanismos psíquicos del poder*. Son esas experiencias sociales de subjetivación/sujeción, que no pretendemos analizar aquí, las que no deben ser agravadas por una nueva marca deletérea que las infame. ¿Cómo no infamar a sujetos que almorzaron con un dictador, vistieron a la hija de otro, se beneficiaron de un régimen especial en la cárcel, organizaron las fiestas elegantes de un ministro o un jefe de Policía y, al mismo tiempo, sufrieron la persecución policial, la extorsión y la tortura?

La incitación a contar generada por el dispositivo etnográfico con sus “reglas metodológicas” y su *blues*, propició en los entrevistados una experiencia narrativa, una performance, que los empoderaba, y animaba a contar más, a prometer seguir relatando, a contar lo que nunca fue dicho o lo que merecía pasarse al registro escrito del libro,

a desplazarse por el ambiente y llevarnos a pasear en auto, como Juan, o llenarnos de humo y atenciones como Marcos. La experiencia del contar autorizaba –en el sentido de volver autor– a decenas de Marcos, Mateos, Lucas y Juanes entrevistados.

Insistimos en que es la interpelación etnográfica la que promueve a los sujetos devenir narradores y es por ello que debemos preguntarnos qué hacemos con los relatos que producimos *en y con* los entrevistados. El ejercicio que ensayamos en el trabajo de campo se aparta de considerar a los sujetos como “testigos” que –al modo de Heródoto– posibilitan hacer la Historia, y a sus dichos como “testimonios” que –tanto de acuerdo a la Religión cuanto a la Justicia– deben remitir a los hechos para posibilitar el descubrimiento de “La Verdad”.

Nuestra propuesta consiste en no sólo escuchar atenta y respetuosamente los cuentos de terror y glamur, que hicimos narrar, para construir con ellos una pieza de “conocimiento situado” (Haraway, 1995). Se trata de preguntarnos también por ese particular género en el que nos fueron confiados los relatos, cribados de silencios, de olvidos recurrentes, de imprecisiones respecto a fechas y lugares, plagados de contradicciones, donde sin solución de continuidad se afirmaba y negaba una misma “realidad”, y donde se narraba una experiencia y su contraria. Al solicitarles que nos contaran pasajes de sus vidas, reconocíamos a estos sujetos como dignos de tener una vida narrable. Desde esa posición privilegiada, construida en y por la entrevista, ellos nos enseñaban una moraleja que nosotros debíamos aprender. “¿Me entendés?” repetía inquisitoriamente todo el tiempo Juan, casi como desconfiando de nuestra capacidad para comprender el valor de lo narrado. ¿Quizá, antes que contar “una verdad” sobre el pasado o construir una “memoria” sobre los tiempos de antaño, las narraciones que disparamos y acompañamos, procuraban transmitirnos una experiencia?

No infamar supondría tomar en cuenta esa poderosa interpelación y abandonar, por ilegítima, cualquier imputación de veracidad o falsedad a unas palabras o gestos para negársela a otros. Como parte de esa tarea se impondría también la obligación de reflexionar sin las exclusiones de una lógica binaria, que no se correspondería con la experiencia vivida por esos sujetos, ni con la experiencia de la sociedad de la que formaron –y forman– parte ellos y nosotros. Conjuntamente con esos recaudos que procuran dar cuenta del fluir de la experiencia, de vivir y cultivar un *anthropological trance*, no infamar a

los sujetos supondría además preguntarnos por los “consejos” que, en tanto narradores contruidos performativamente en las entrevistas, nos transmitían.

Los cuentos de Marcos y Juan pueden enseñarnos, si estamos dispuestos a aprender, un repertorio de maneras de ser astutos, altivos, insolentes –según se pueda– frente al “estado de excepción”, organizado por los variopintos fascismos. Los sujetos entrevistados, a diferencia de tantos otros, pudieron “contar el cuento”, atravesaron *años difíciles* y construyeron vidas vivibles. Desde esa posición de (*sobre*) *vivientes*, tanto de la última dictadura como de la epidemia del sida, ellos nos pasaron saberes para seguir “contando el cuento”. ¿Cómo no infamar esas experiencias sin a la vez censurarlas, evitando la exposición que implica textualizarlas? ¿Somos capaces, al recontar, de actualizar los saberes que portan estos cuentos sin congelarlos en los marcos interpretativos provistos por las ciencias sociales? ¿Estamos a la altura de esos narradores, o seguimos actuando como enanos montados sobre hombros de gigantes?

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (1991), “El narrador”, en *Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.
- (2007b), “Experiencia y pobreza”, en *Obras*, libro II, vol. 2. Madrid, Abada.
- (2007a), “Experiencia”, en *Obras*, libro II, vol. 1, Madrid, Abada.
- (2008), “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, libro I, vol. 2. Madrid, Abada.
- Bruner, Jerome (2003), “Los Usos del Relato”, en *La fábrica de historias. derecho, literatura, vida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Calveiro, Pilar (2008), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue.
- Da Mata, Roberto (2010 [1974]), “El oficio del etnólogo. O cómo tener ‘anthropological blues’”, en M. Boivin *et al.* (eds.), *Constructores de Otrredad. Una Introducción a la Antropología Social y Cultural*, Buenos Aires, Antropografía.
- De Certeau, Michel (1996), *La invención de lo cotidiano, I Artes de Hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- Gelman, Juan (2008), “Preludio”, en P. Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue.
- Haraway, Donna (1995), “Conocimientos situados”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Valencia, Cátedra.

- Madison, D. Soyini D. (2012), *Critical Ethnography. Methods. Ethic and Performance*, Londres, Sage.
- Malinowski, Bronislaw (1986), *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Planeta- Agostini.
- Taussig, Michael (2000), *Un gigante en convulsiones*, Barcelona, Gedisa.

EL PATRIMONIO ENVENENADO: UNA REFLEXIÓN 'SIN GARANTÍAS' SOBRE LA PALABRA DE LOS OTROS

MARIO RUFER*

1. INTRODUCCIÓN: SOBRE LA INVESTIGACIÓN Y SUS TIEMPOS

1. a. *La aparente claridad del objeto*

*Nuestro legado no va antecedido por
ningún testamento.*

RENÉ CHAR, *Feuillets d'Hypnos*.

*Esta sencilla historia puede ocurrir en cualquier parte
de nuestro país, especialmente en los pueblos pequeños
y antiguos que, por esa razón, guardan insospechadas
riquezas culturales. Puede ser tu pueblo... y también
su historia.*

*El tesoro del pueblo.
Relato sobre el patrimonio cultural,
Secretaría de Educación Pública¹*

Este texto es resultado de una investigación reciente en museos comunitarios de México y se vincula con mis trabajos anteriores sobre memoria pública y usos del pasado en Argentina y Sudáfrica (Rufer, 2010).² Me interesó específicamente indagar en la construcción de

* Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

¹ *El tesoro del pueblo. Relato sobre el patrimonio cultural*, Publicación de la Dirección General de Arte Popular de la Secretaría de Educación Pública, SEP, Comisión Nacional de Libros Gratuitos, México D.F, 1974. Agradezco a Sarah Corona Berkin que me facilitó generosamente este material.

² En esas investigaciones trabajé básicamente con el diálogo entre iniciativas oficiales, institucionalizadas, sobre memoria pública (museos, monumentos, memoriales) y otras acciones de memoria en rituales, proclamas, manifestaciones de la esfera pública. Para una precisión teórica de ese abordaje en este caso véase Rufer, 2009a.

iniciativas comunitarias en México por dos razones: cuando hacía trabajo de campo en Argentina y Sudáfrica sobre la construcción de memorias “subalternas” (el entrecomillado es adrede) que intentaban contestar/apelar/horadar la unilateralidad de las políticas instituidas de memoria, el subtexto que obtenía era más o menos similar en ambos casos, y lo que diferentes actores sociales me referían era aproximadamente esto: “si tenemos la intención de hablar de *nuestra* memoria, de una memoria *propia* (ya sea de nuestro relato como comunidad o de las expropiaciones, violencias o carencias históricas) tenemos que tener algo que *mostrar*, que *exhibir*, algo que sea referenciado en términos de patrimonio, *pieza* o herencia”.³ Ése era un reclamo típico que de algún modo traducía una política sobre la evidencia. Algo que sea mostrable y de algún otro lado, *mirable*, era importante para que ciertos actores se posicionaran como un discurso “otro” frente al estado-nación, frente a los organismos de gestión cultural, frente a la comunidad vecina o frente a lo que, desde hace algunos años, recibe el nombre de “turismo de la memoria y del patrimonio” (y en el caso sudafricano es de notoria presencia). (Rufer, 2010: 117 ss., Riouful, 2000).⁴

La segunda razón para trabajar museos comunitarios se hace eco de una investigación previa de carácter transnacional sobre la construcción de sujetos políticos coordinada por Carmen de la Peza (De la Peza y Rufer, 2009). Ya en 2009 habíamos insistido en la pregunta sobre “por qué en México (el país donde vivo, enseño y escribo) es tan complejo hablar de memoria”, por qué no es un discurso recogido (al menos no sostenidamente) en las políticas de investigación pero tampoco en/con los actores sociales involucrados (excepto en

³ Me refiero específicamente a la noción de “exhibición” como una “prueba de la pertenencia” que tiene sin embargo una lógica doble: la sola exhibición es evidencia, a la vez que es necesario una vitrinización para que se cumpla el ritual de la prueba. Así, “sin-contexto”, solamente exhibido, más allá del uso, de la explicación, de la experiencia. Más adelante desgloso este punto.

⁴ En algunos casos como el sudafricano, “heritage” y “memory” son indisolubles. En el espacio poscolonial, la noción de memoria tiene cierto énfasis político que es recuperado en las políticas recientes del patrimonio: éste se concibe también como un “rescate” o “preservación” de las huellas del conflicto, y con una relación de indexicalidad con la pérdida (más que una evidencia de la pertenencia o del origen). Incluso cuando se trata del patrimonio nacional, en el caso sudafricano (o Indio o congolés o indonesio) hay una voluntad de pensar “la diversidad cultural” en términos de una *herida*; y desde allí ejercitar públicamente la noción de patrimonio. No es, por cierto, el caso mexicano. Cf. Werbner, 1998; Peterson, 2002.

el caso muy trabajado de la matanza estudiantil de 1968).⁵ Esto se complementa con el hecho fácilmente constatable de la omnipresencia del patrimonio en este país: en cada resquicio parece hablarse de patrimonio histórico (*grosso modo*, su testimonio colonial), patrimonio arqueológico (las ruinas prehispánicas), patrimonio cultural (las artesanías, la tradición), patrimonio inmaterial (recientemente la comida, declarada Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO); y recientemente *patrimonio comunitario*. Con el específico reconocimiento de las políticas culturales de Estado (y aún sin él), las comunidades son ya capaces de “salvaguardar su patrimonio” y, lo que no es menor “narrar su propia historia” (Rufer, 2015).⁶

1. *b. El paso de la historia por la teoría (o cuando quisiéramos que el “campo” diga otra cosa)*

Acostumbrado a yuxtaponer historias en perspectiva sur-sur, había algo crucial que me preocupaba con respecto a México. Hace algunos años la UNESCO declaró “Patrimonio de la Humanidad” al Castillo de Elmina en Ghana, desde donde zarpaban navíos esclavistas de la trata atlántica entre los siglos XVI y XVIII, como un icono del “oprobio premoderno que no debería repetirse en la historia de la humanidad” (Hartman, 2002: 759-61). En Argentina, el día que el presidente Néstor Kirchner entregó, en 2004, las instalaciones que

⁵ Esto por supuesto es una generalización que debemos matizar. Hay varios esfuerzos destinados a debatir el tema y movilizar las sensibilidades conceptuales, políticas y públicas con respecto a las políticas de la memoria. Sin embargo, no alcanzan a tener una organicidad política ni un arraigo en el debate universitario y/o político notorio. Para el caso de 1968 y la matanza de Tlatelolco véase Allier, 2009. Para un ejercicio en términos comparativos es sugerente el trabajo de Anne Hufschmid, 2011: 413 ss.

⁶ El programa de museos comunitarios en México surgió de una iniciativa local, particularmente en Oaxaca. En la década de 1980 los pobladores de Santa Ana del Valle en Oaxaca solicitaron al INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) la posibilidad de salvaguardar comunitariamente algunas piezas arqueológicas. El Instituto tomó la iniciativa y la elevó a plano nacional. El Programa Nacional de Museos Comunitarios (PNMC) fue creado en 1983 con sucesivas reediciones e implicó la aplicación de los criterios de la Nueva Museología como tendencia global. La noción central del PNMC fue promover la creación de museos desde y para la comunidad, autogestionados, sin demasiada interferencia oficial en la narrativa, el guión o la curaduría. En este sentido es importante la labor del programa de museos comunitarios como un disparador para generar visiones locales de historia, memoria y patrimonio. Cf. Camarena y Morales, 2006; González Meza, 2012: 69-88.

componían la ex ESMA a la sociedad civil, definió a la dictadura como “un patrimonio negativo de la historia nacional”. En Sudáfrica, caso que conozco de cerca, la noción reciente de patrimonio comunitario (y sobre todo la práctica de creación de museos comunitarios con fotografías, documentos, relatos, piezas, arte local) está relacionada con la narración de algún aspecto del *apartheid*; con exorcizar, a través de ese ejercicio de mostración, de “producción de evidencia” y narración, la experiencia violenta y brutal de la explotación racista (no necesariamente desde 1948 sino también desde la colonia). De algún modo se trata de “hacer aparecer” lo que no está en la superficie del texto nacional (Rasool, 2000; Rasool y Prosalendis, 2001; Lalu, 2000). Podríamos afirmar que en estos casos las discusiones recientes sobre patrimonio están directa o indirectamente relacionadas con procesos a través de los cuales los actores usan, se apropian o apelan a la noción de memoria *como oposición* a relatos hegemónicos, generalmente de corte nacionalista.

En México, sin embargo, tuve que aceptar que en las iniciativas que me proponía trabajar, el concepto de memoria estaba si no ausente de la plataforma institucional o del discurso de los actores, sí asimilado y vinculado al concepto de patrimonio *como cultura nacional*. En la mayoría de los casos relevados, si bien los emprendimientos comunitarios pueden hablar de “narrar la memoria local a través del patrimonio” (incluso, y esto es de particular importancia, los emprendimientos en comunidades indígenas), éstos desembocan casi sin excepción en vincular, de algún modo, la localidad a la nación; o más precisamente, a la cultura nacional como el complejo pedagógico repetido en libros, aulas, actos ritualizados, conmemoraciones clásicas, desfiles escolares. Básicamente quiero decir: las nociones de memoria local, cultura nacional y patrimonio comunitario aparecen, muchas veces, como intercambiables.⁷ Veía que la razón para “exhibir lo nuestro” era “evidenciar la *pertenencia* a la nación”, sellarla, refrendarla, aclararla.

Después de algunos meses de levantamiento de información comprendí una premisa: lo que yo buscaba (un discurso de memoria desde la oposición y la resistencia que fuera leído en términos de patrimonio por las comunidades) no existía. O no así, no ahí, no de ese

⁷ Me refiero a la distinción entre los hechos consagrados por las historiografías hegemónicas, y aquellas manifestaciones de la “memoria-hábito” autoevidente, no pensada y restaurada, repetida, hecha performance en cada acto escolar, en cada desfile patrio, en cada ejecución del himno. Véase Gorbach, 2008.

modo. En los museos comunitarios no hay archivos del dolor (Castillejo, 2009: 211-264), no hay (excepto contadas experiencias) algo que frontalmente escape a los relatos asfixiantes de la cultura nacional: la herencia prehispánica, el salvaguardo de la ruina, la diversidad mexicana, lo “bonito” de la cultura local como contribución a lo “bonito” de la cultura nacional. Todos, de algún modo u otro, apelaban a este patrón: mostrar que *eso* (esa pieza, esa foto de campos secos u hombres armados) *también* es México, que a ellos *también* les pasó la Revolución, la Independencia y que por allí *también* vitorearon a sus héroes. O como me dijo directamente el guía del museo comunitario Francisco I. Madero en la comarca lagunera de Coahuila, mostrar “que nosotros *también tenemos lago*” –haciendo referencia al lago de Texcoco-Tenochtitlan del centro del país (Rufer, 2013).

Si toda memoria era relato hegemónico de nación, ¿sobre qué iba a escribir?

1. c. *El argumento como decisión*

(o cómo escribir sobre una “memoria sin garantías”)

Por supuesto la pregunta anterior es simplista y retórica. Después de esta constatación y de una noción mía poco sensata sobre la “investigación pura”, pensé que tenía que escribir sobre la dificultad que tenían las “comunidades” para salirse del esquema que proporciona el Estado-nación en pos de proponer otros lugares de enunciación. Sostuve que debía trabajar qué era lo identificado como patrimonio comunitario y quiénes hablan por él, muchas veces fagocitados por una intención previa. Asimilé que era mi responsabilidad hacer visible que aquella percepción recogida en campo (“si queremos hablar de memoria propia tenemos que tener algo que *exhibir*”) ocultaba su connivencia con una política cultural del Estado-nación pos-(neo)-colonial, productor de alteridades (Rufer, 2012: 12 ss.). Esa escritura iba a tener, en aquel momento, dos sentidos: por un lado analizar las formas que adquiriría ese ofrecimiento institucional (metafórico por supuesto) para *donar* a las comunidades la posibilidad de exhibir y “decir” sobre “su” patrimonio local. Por el otro, evidenciar que ese “don” estaba suscrito a una condición, la de vincularse desde una única manera con ese legado: adscribiéndose a la admiración, al respeto y a la vitrinización de un pasado autoevidente en esos objetos (piezas,

restos, fotografías, actas de cesión de tierras, etc.) que eran herencia y distancia a la vez.

En ese momento no entendía aún la encrucijada ética que eso representaba: me enfrentaba a mi constatación de ese límite impuesto, a mi necedad no confesada de incidir de acuerdo a eso que Amina Mamma llamó “el deseo político bienintencionado del autor”, que “impone sobre ‘el pueblo’ los deberes que él considera que ese pueblo hiperreal debe asumir: el de salvarse a sí mismo, aunque sea a partir de la cultura” (Mamma, 2004). Me sentí tentado a pensar e incluso a intervenir (pero conservé la mínima sensatez como para no hacerlo) planteando que la comunidad, si quería tener “voz”, debía escoger otro guión, otra poética de la imaginación sobre un pasado “útil” en términos nietzscheanos; que si el punto era trabajar sobre un “complejo exhibitorio” (Bennet, 1988), lo que tenía que exhibirse era otra cosa (hablar de la pobreza, la violencia, la exclusión, debatirla, narrarla, exponerla... y no la celebración de la ruina, la pieza, la herencia o la inscripción en los hechos relevantes de la secuencia teleológica de la nación).

A esas alturas veía dos caminos y ninguno me convencía: el primero era analizar el funcionamiento del patrimonio como ideología en la veta más reaccionaria del término (indirectamente exponiendo que las comunidades estaban sostenidas por una falsa conciencia, una aceptación de las dádivas del estado o de la “moda” de la gestión cultural que mientras opera con identidades políticas, esconde que el verdadero reconocimiento de una “historia propia” estaría en otro lado y no en un museo que exhiba una figura de arcilla recogida en el campo). Esta veta me daba una posibilidad: hacer una genealogía pequeña y desde situaciones concretas sobre algunos mecanismos que mostraran que la política del estado multicultural es conservadora y expresa una voluntad de verdad sólo para silenciar otras (exactamente como plantea Žižek que funciona la ideología contemporánea: no como una mentira, sino como una afección destinada a ocultar parcialmente) (Žižek, 2003: 9-13). Pero había un riesgo enorme: *ipso facto* esta vía invalidaba, o al menos consideraba “en el error”, al trabajo de más de doscientas comunidades que se plegaron a la idea de “rescatar y salvaguardar su patrimonio para narrar su historia” (sea bajo la acepción que fuere). Para decirlo en términos teóricos: esta primera vía dejaba afuera el problema de la significación. Entonces otro camino posible era el opuesto: dar cuenta de esos procesos en términos

de una voz propia, celebratoria (de la capacidad organizativa, de la voluntad comunitaria, la de la autonomía y la autogestión).

La primera opción desconocería la complejidad de una identidad forjada en la contradicción: la intención de las comunidades de mostrar haber sido desposeídas por el estado mexicano *pero siempre y ante todo* ser mexicanas, y justamente *con derecho* a voz, al reclamo, a una “política de los gobernados”⁸ *capaces de mostrar y exhibir* esa herencia, ese linaje, esa heráldica y esa inscripción. La segunda opción desconocería lo que ya parece más obvio: que no hay voz que no sea híbrida en el sentido planteado por Bajtín y recogido por Homi Bhabha (2002a: 143-44), no hay habla subalterna que no contenga ya las lexías de la dominación, no hay diálogo posible desde *el afuera* de la formación discursiva dominante. En todo caso, el discurso oposicional tiene eficacia desde la interpelación (Said, 2004: 326-342; Bhabha, 2002a). De modo simple, me encontraba desde mis pequeños museos con el problema paradójico entre estructura y acontecimiento.

En el tercer viaje de campo en 2012, en Jamapa, Veracruz, le pregunté a don Rodolfo, uno de los pintores del museo comunitario de esa localidad, por qué estaba en la vitrina una figura que se titulaba “Narigones de Remojadas”, siendo que muchas, exactamente iguales, aparecían arrumbadas en una especie de bodega. Transcribo un fragmento del diálogo:

Don Rodolfo: Ah, le parecerá extraño. Tomamos finalmente a ésa porque cuando hacían la carretera las encontramos. Llamamos a los miembros de la comunidad, vinieron algunos, nos juntamos, las observamos a todas, las tomamos entre las manos, las llevamos con nosotros y las regresamos, y después de discutir un momento dijimos que era ésta. Ésta.

Autor: ¿Que ésta era *qué cosa*?

Don Rodolfo: La nuestra.

Autor: ¿Y las demás?

⁸ Esta expresión de Partha Chatterjee indica la manera en que la subalternidad como condición opera desde formas históricas y heterogéneas de resistencia. Con agudeza, el politólogo indio muestra el error de pensar que los subalternos hacen política sólo cuando reaccionan oposicionalmente al sistema y pretenden tomar el poder. *Política de los gobernados* haría referencia, más bien, a la manera en que los subalternos comienzan a definir y decidir, desde el desacuerdo político o desde la torsión de imposiciones dominantes, la forma en la que pretenden ser gobernados: una nueva manera de comprender la relación entre legalidad y legitimidad. Chatterjee, 2008: 125 ss.

Don Rodolfo: Las demás también.

Hay momentos, instantáneas de la investigación, que cumplen una función de revelación y “comprendemos” algo. Al menos la complejidad del cuadro. En mi caso, entendí el esfuerzo puesto por esa gente sin nada más que su voluntad en recolectar las piezas, organizarse en torno al museo, encontrar un lugar para hacerlo, fijar una posición (visual y enunciativa) en el paisaje, intentar reposicionar el nosotros a partir de una fotografía de los músicos de la comunidad, de la pieza desenterrada a las orillas del tren –aún cuando no se supiera procedencia ni uso ni interesara demasiado. Buscaban una forma de *hablar cultura* que los nucleara concretamente, perseguir el reconocimiento del Instituto Nacional de Antropología e Historia y en casi todos los casos, intentar una forma posible de reconocerse “en las mismas tristezas a partir de lo poco que nos queda”, como expresó don Alejo, el anfitrión del Museo Comunitario de Jamapa en el Encuentro Nacional de Museos Comunitarios de 2012.

Entendí que el nosotros dependía de una pérdida que podía ser definida y sobre todo, simbolizada; ahora sí, en términos propios. Una propiedad que tiene que ver menos con el enunciado (legado, ruina, testimonio siguen apareciendo) que con la forma, con definir la manera en que se opera con el objeto. Una propiedad que intenta ser, de algún modo, un acto de profanación ritual. Abundaré más adelante en esto.

Intentaré exponer aquí que como cualquier archivo, el vestigio está sometido a la iconoclasia del inexperto: si historiadores y antropólogos somos capaces de operar con la práctica fragmentaria de la producción de sentido en las “comunidades” (o en el nativo) y con sus ambivalencias, podremos comprender *qué dejan abiertas* estas nociones de comunidad, memoria y localidad. Para eso hay que *operar con la forma*, con la poética de construcción de experiencia *in situ* (y reflexionar desde allí), más que escribir *en pos de la garantía* y del resultado que creemos conocer de antemano con lógica binaria (o los pueblos resisten, o están ideologizados).

Cuando hablo de apertura me refiero a una escritura sin garantías, noción que recuperaré al final. Una escritura que trabaje sobre la “débil ontología” del mundo y que pueda escribir teoría *desde su paso por la historia* como diría Homi Bhabha (2002a). Una escritura sin garantías admite la operación con la teoría no como un exorcismo (de aberrantes ideologías o de sentidos ulteriores y verdaderos), sino como

un trabajo con la contradicción y la contingencia, con la complejidad de ciertas prácticas donde se hace presente el estado en su poderosa ficcionalidad hablado por “el pueblo”, retado por él, parodiado en sus límites, imitado en sus procedimientos, resistido en sus facetas más verticales (y todo simultáneamente). Un conocimiento sin garantías no se instala en la deseabilidad de lo real (lo que “quisiéramos” que fuera, omitiendo la autoridad con la que ese deseo se enuncia en la escritura académica), en cambio se arriesga a poner en juego las categorías-entidades con las que operamos para pensar un sí mismo y un otro (Dube, 2007: 35-39). Sobre esta hipótesis de campo intento trabajar en el resto del texto.

II. FRAGMENTO Y ESCUCHA

En las viñetas que presento a continuación no daré demasiadas precisiones de contexto (la historia de creación, armado y locación de cada museo, sus agentes y especificidades, que están en artículos puntuales o en textos en preparación). Intentaré más bien una aproximación a situaciones de campo que se relacionen directamente con lo que intento trabajar aquí.

Desarrollaré tres argumentos específicos: cómo desde funciones capilares (el agente cultural del pueblo, el “mentor de patrimonio comunitario”) se puede habitar el estado-nación en su vertiente más domesticadora reimpulsando la figura de otro encantado y profanador; cómo se nos ofreció una noción de la historia como agonía; y cómo se puede concebir al patrimonio como metonimia de la pérdida. A partir de estas tres situaciones desarrollaré por qué considero importante la construcción de un objeto de investigación con una sensibilidad sin garantías: sin oponer la protesta a la colaboración, lo político a la ideología o lo significativo a lo recurrente (Rufer, 2009).

II. a. *El campesino profanador* (o de la diferencia entre enunciado y enunciación)

No podíamos entender porque nos hallábamos muy lejos, y no podíamos recordar porque viajábamos en la

noche de los primeros tiempos, de esas épocas ya desaparecidas que dejan con dificultades alguna huella... pero ningún recuerdo.

JOSEPH CONRAD, *El corazón de las tinieblas*.

En 2013 en el encuentro de Museos Comunitarios en Altzayanca, Tlaxcala, uno de los encargados del museo comunitario, Omar, refería lo siguiente en una entrevista:

Trabajamos mucho con campesinos, ellos tienen el control de los terrenos. Tratamos de hacer conciencia y ayudar a proteger. Sucede que los campesinos, si trabajaban la tierra y se topaban con una vasija pensaban que habían encontrado un tesoro monetario. Rompían la vasija y entonces veían que sólo tenía huesitos o ceniza. Se preguntaban: ¿es que se convirtió el dinero en ceniza? Nosotros tuvimos que explicarles: miren, no van a encontrar monedas. En la época prehispánica no había dinero... así ellos fueron entendiendo y donaron el material. Después se convencieron de que éste era el mejor lugar para tenerlo. *No guardado, sino exhibido*. Desde 1993 el museo fue recuperando *lo nuestro...*⁹ [cursivas mías].

Omar explicaba con experiencia de qué forma hubo que educar al campesino, extraerlo de su mágico entorno para ordenarle un mundo donde las cosas pueden ser suyas, siempre que cumplan los requisitos de designación y clasificación. Patrimonio, ruina, museo. Enunciaba la puesta en práctica del efecto-museo (Alpers, 1991): producir el distanciamiento (“viene de” los ancestros), anular la experiencia (“romper” la vasija sólo podía ser ignorancia de su sentido, de su *significado*; se leyó solamente como acto de destrucción), e instalar *ipso facto* la idea de profanación (la experiencia, el uso del objeto, profana. El significado –siempre inaccesible– *preserva*).

A la manera de los relatos de Manuel Gamio, los campesinos de Altzayanca en voz de Omar son trabajadores ignorantes que *no comprenden* el legado del cual provienen, porque falta una *conexión*, está perdido el eslabón que hace posible el re-conocimiento del objeto como reliquia, como una porción de historia propia. Es necesario que algo la

⁹ Entrevista realizada por Joceline Hernández y Marco Portuéguez, Altzayanca, Tlaxcala, 23 de noviembre de 2013.

produzca, la instale.¹⁰ Ahora sí, a diferencia de los escritos clásicos de Gamio, no será ya la pedagogía del mestizaje que desnudó al estado tutelar, será más bien la veneración del patrimonio local como un don del estado-nación hospitalario que delega la tutela del objeto a la comunidad. Pero vigilando que se mantenga el ethos de la contemplación y la exhibición (“es importante que sepan que todo lo valioso lo pueden *mantener y exhibir*, siempre que esté bajo las normas. El INAH nos ayuda a catalogar”). Ese acto de delegación es lo que llamo el regalo envenenado, un don que impone dos condiciones: mantener el sentido predefinido de no-profanar los bienes de la nación, y agradecer al estado esa concesión.

Esa yuxtaposición de nosotros y ellos es llamativa porque sostiene la paradoja más amplia de la nación poscolonial latinoamericana: la colonialidad se filtra en los enunciados cotidianos. “El museo fue recuperando lo nuestro”: no dejo de preguntarme si lo nuestro hacía referencia a México (a la nación), a la comunidad (y si es así, si incluiría a esos campesinos arando patrimonio), al municipio (como abreviación del estado y su mundo de “papeles”), o al INAH (como lenguaje del experto).

No estoy en absoluto adjudicándole alguna responsabilidad a priori al coordinador del museo: él (nosotros) está (estamos) siendo hablados por un orden del discurso en el que intervienen el estado y su habitus nacional (Elias, 1999), así como ciertas lexías poderosas de la antropología y de la historia. Eso le permite a Omar concentrar y legitimar varias fórmulas que catalogaron la diferencia en México: el campesino ignorante, el patrimonio revelado, la pedagogía reveladora de la nación. Por eso “rescatar” el material (arqueológico fundamentalmente) es indisociable de sumergir al otro en el *significado* (siempre ya establecido en otra parte). No se atiende a la significación como *actuación con* ese material en el ámbito del rito y de la performance; se refuerza, en cambio, una necesaria interpretación. Se “incluye” al otro en el mundo del orden y la ley (“es importante que respeten las normas”). Lo que no esté bajo la norma no es tanto ilegal por ilegítimo sino por desconocido: la preocupación por no *romper la vasija* –una fábula más que un acontecimiento

¹⁰ Sobre una ampliación de este punto referente a cómo el pasado prehispánico se transformó en el pasado nacional y cuáles fueron los mecanismos discursivos y pedagógicos que instalaron esa noción de “conexión”, véase López Caballero, 2011: 144-147.

real— apunta a impedir la profanación de un misterio (Agamben, 2005: 109-112).¹¹

Así, el papel del museógrafo es mucho menos aséptico que lo que pretende el rol del antropólogo: no sólo produce la negación de la coetaneidad (Fabian, 1983), no sólo asevera que el campesino “vive en otro tiempo” y *no comprende*. Es responsable, además, de *traerlo* al presente, de hacer que reconozca *esos* objetos como *sus* objetos, como porción de un pasado extendido que es función-identidad: instala una memoria-hábito, una fórmula de identificación. Fórmula, quiero decir, porque sigue habiendo un acto fundacional de expulsión: la conquista. La continuidad del despojo “no cabe” en el enunciado del patrimonio; y aquella grandeza que encierra el objeto es escindida radicalmente del presente del campesino profanador.

Por supuesto, el nosotros ambiguo que habla en Omar es poderoso y reproduce la idea fuerza de volver modernos a los campesinos a través de su propia herencia. Hacerlos responsables de un mandato, o parafraseando a René Char en el epígrafe de este artículo, de un testamento. La genealogía sale nuevamente expulsada de la escena. Más bien se transforma al entorno del otro en un museo “propio” con la retórica de la conservación. Se lo aísla de una narración posible sobre la *experiencia* (con la pieza, la fotografía, la “antigüedad”, el archivo) para devolverle un mandato de exhibir el resto. Queda sin registro la pregunta sobre cómo aquel supuesto campesino siempre parcializado (*el* campesino = *todos* los campesinos) se relaciona con el objeto encontrado, desde qué vivencia, desde qué relato: se expulsa el interrogante sobre *qué forma tiene* la diferencia cultural. O directamente se cancela la pregunta del otro. “¿Es que se transformó el oro en ceniza? Pues no. Hay que explicarles...”

¹¹ Pienso hasta qué punto estos “saberes sabidos” de los intermediarios que forman parte del pueblo y de la comunidad pero (sobre todo) son también el estado, hacen eco de aquel acto protoetnográfico del que habla Claudio Lomnitz, por el cual los primeros antropólogos influidos por un peculiar *ethos* religioso asumían el acercamiento al otro como un límite entre el acto evangelizador y la herejía (Lomnitz, 1996). Pero por supuesto, ahora suturados por un elemento fundamental: ambos (campesino y museógrafo) pertenecen a la *nación* mexicana.

11. *b. La laguna promesante y el acta de Pancho Villa: la historia como agonía*

Si todo esto está en el suelo, en la tierra, es que se puede volver a lo que fuimos. ¿Cómo? Desenterrando.

José, guía del Museo Comunitario de Francisco I. Madero, Coahuila.

Francisco I. Madero, un pueblo de Coahuila de 26 000 habitantes, tiene un museo comunitario desde 1997 al que visité en 2012.¹² Se creó por iniciativa de un grupo de vecinos que participaron en un programa sobre Desarrollo Comunitario bajo coordinación del PNM, con el objetivo de “rescatar la memoria de la comunidad en los momentos más sobresalientes de nuestra historia”.¹³ En el poblado anterior, San Pedro de las Colonias, me comentaban: “ah, usted va al corazón de la laguna... donde hay puro polvo, perros y pobres” (Rufer, 2013).

Polvo y pobres, en el corazón lagunero hay de todo menos agua y laguna. Sin embargo, la terminal de autobuses de Francisco I. Madero reza “Partidas y llegadas a La Laguna”. Los abarrotes del lugar invariablemente se denominan: “Corazón Lagunero”, “LaLa-Gunita”, “Abre Laguna”. Se me presentó un paisaje-origen que se repetía obstinadamente como la formulación del espacio común, aún cuando ese paisaje no exista en la imagen indómita del recién llegado. No estoy diciendo que los pobladores de Coahuila vean agua, vergeles y lagunas donde no las hay; digo que un paisaje es construido como acontecimiento que aglutina, como símbolo de fraternidad y también como monumento: aquello que ya no existe pero que permanece como promesa redentora. Y así se expresa en el museo comunitario:

La laguna va a volver un día, eso dicen siempre acá. Si usted ve, ahí hemos representado a la laguna, con una bandera mexicana en la orilla, y si se fija, al lado de [Pancho] Villa.¹⁴

A modo de personaje, la laguna tiene la capacidad de un código

¹² Se encuentra a 30 km de San Pedro de las Colonias, y es un poblado extendido sobre un valle seco y salobre de vegetación escasa. Fue, como toda la Comarca Lagunera, una zona de experimentación clave de la Reforma Agraria cardenista.

¹³ Boletín anunciado en la entrada del Museo Comunitario.

¹⁴ Palabras de José, guía del Museo Comunitario de Francisco I. Madero. Todos los fragmentos resultan de la conversación sostenida el 11 de marzo de 2011 en Francisco I. Madero.

actante en el propio museo: se seca, volverá, hace. Esto no es detalle menor, porque la idea de nación motoriza fórmulas de acción y de origen, y deposita en la naturaleza una fuerza histórica *que actúa*. Hay aquí matices ideológicos enraizados, porque la narrativa elude la responsabilidad histórica de los actores. Si uno repasa el museo como receptor no avisado, jamás podría descubrir *qué* secó la laguna, *qué* convirtió el paisaje, *quiénes* o *cómo*. Si se pregunta directamente, aparecen las respuestas: fueron las empresas, fue la acción de Lala,¹⁵ de las cerveceras, etc. Pero no está ni remotamente presente en la narrativa del museo comunitario. La agencia (si este remanido concepto cabe) se deposita en la laguna como personaje de la historia. Como Quetzalcóatl, la laguna volverá. Y Francisco Villa también, a juzgar por la disposición de los héroes y de los deseos. Lo que interesa no es la laguna *per se*, sino la posibilidad de tender allí un origen a partir de narrativas muy peculiares:

de hecho, en el corazón lagunero, que sería aquí... bueno, y otras partes, dicen que hay una presencia, un espíritu digamos, y que protege la zona. Y dice la gente de por aquí, los ancianos pues, que hasta que no sepamos quién tiene la cabeza de Villa, la de él, la original digamos, la laguna va a estar seca. No es que yo ande creyendo esas cosas, tampoco quisimos poner nada de eso en el museo, se supone que éste es un museo de historia o de la memoria pero sí aceptamos las banderas mexicanas. Bueno y por ahí hay una virgencita con la bandera cruzada... Aunque sí pusimos el acta de nacimiento de Villa, bueno con su nombre original [José Doroteo Arango]. La tenía una vecina de la comunidad que dizque era su hija... *Dicen que trae buena suerte* y la sacamos para la fiesta del pueblo...¹⁶

Hay varios estudios sobre la relación entre nación y Virgen de Guadalupe. Pancho Villa, por otra parte, funciona como un agente bisagra entre comunidad/nación: norteno, al mando de la legendaria División del Norte, habría reclutado algunos lugareños de Francisco I. Madero entre las huestes revolucionarias que participaron en la toma

¹⁵ Grupo Corporativo Lala, Marca Registrada, toma su nombre como apócope de La Laguna. Es el grupo empresarial de venta y distribución de productos lácteos más importantes de México, fundada originalmente como cooperativa en la Comarca Lagunera en 1949.

¹⁶ Copias similares de esa acta de nacimiento en la que aparecen los dos nombres (Doroteo Arango y Francisco Villa) se exhiben en otros museos comunitarios visitados.

de Torreón.¹⁷ A su vez, sabemos que la tumba de Villa fue profanada en 1926 (tres años después de su asesinato), y su cabeza separada del cuerpo. De ahí en más, las leyendas sobre el destino de la cabeza de Villa alimentan con tintes mágicos los núcleos de nación, frontera, heroísmo y mexicanidad: se dice que la tiene como trofeo algún descendiente de Obregón, que científicos de Chicago la llevaron a Estados Unidos para estudios de frenología, que está enterrada en un paraje entre Parral y Jiménez, que la sociedad secreta *Skull and Bones* de Yale (a la que pertenecerían los Bush) la tiene celosamente guardada en Estados Unidos.¹⁸ Lo que en todo caso importa resaltar es la injerencia (póstuma) conferida al héroe (nacional-popular) en el curso de los acontecimientos de la comunidad: las fuerzas (mágicas) del estado interfieren en el curso de los acontecimientos. Porque si el poblado de Francisco I. Madero *también es la nación*, es también *responsable de la pérdida de la cabeza de Villa*: por eso anda penando “aquí y en todo México”, y secó la laguna (aunque “no todos creamos en eso” como me aclaró el *chavo del gobierno*). También el desperdicio y el revés de la comunidad están atados a la historia de la nación, como un campo semántico ordenado por una lógica que lo precede.

Transcribo un fragmento de la entrevista incluida mi pregunta porque revela mi propio límite para la escucha, ese acto definido por Barthes (1986: 246 ss.) como un desprendimiento de uno mismo (pero siempre incompleto):

¹⁷ Una de las fotografías interesantes de la sala, al costado del acta de nacimiento de Pancho Villa es la del señor Inocente Sosa Urquiza, nacido en 1894 en Parras, Coahuila, quien habría participado en la Toma de Torreón de 1914. Debajo de la fotografía se exponen los recuerdos de lo que narraba Urquiza en voz de una de sus hijas. Lo interesante es que en la cédula que empieza señalando “así fue como tomamos Torreón”, lo que se registra no son los hechos militares ni la lógica del asalto a la ciudad, sino los parlamentos del líder con el lugareño, el tono de voz de Villa, la mirada con la que se dirigía a su subalterno: la *prueba* de su humanidad y de la interacción del pueblo con el héroe revolucionario. La fortaleza del formato épico en la relación del héroe de bronce con el pueblo raso muestra la omnipresencia desdoblada de la nación.

¹⁸ A esto se suma un rumor de amplia circulación en el norte, que sostiene que nadie pudo robar la cabeza de Villa porque él habría ordenado que en caso de su muerte, sus soldados fieles cambiaran el cuerpo en la noche para enterrarlo en algún lugar incógnito de Parral que nadie conociera a excepción de sus allegados. Lugareños afirman que esto es lo que sucedió, y que el cuerpo (sin cabeza) trasladado a la capital mexicana en 1929 para ser enterrado en el Panteón de los Héroes es el de una mujer no identificada. Un interesante trabajo sobre la figura icónica de Villa en diferentes soportes en Lee, 2011: 109-135.

Autor: "... pero en el relato que ustedes hacen no aparece lo que me cuenta ahora de las cerveceras, Lala, y las empresas. Veo la laguna seca y las fotos pero..."

Guía: "bueno... eso es lo que algunos cuentan. Pero como que... no sé, *no va eso* en un museo de las memorias del pueblo. Más bien hablamos de la esperanza, ¿no? Digo, si quieren saber de historia, están los libros. Lo de la sequía, pos el tiempo dirá. Pero la esperanza, eso, para los escuincles sobre todo. Mire: entre los de un lado y los del otro, los que trabajan en las cerveceras y los ejidatarios... uy no, nunca nos la acabamos. Imagínese: *nosotros ya no hablábamos*. Ahora el museo es como el lugar donde nos hablamos todos a todos, ¿no?"

Para mí, el único relato con sentido posible (que no reprodujera la memoria-hábito de Villa, la Revolución y el pueblo como abreviación nacional) era la denuncia. Ése me parecía el único mandato de la memoria "común-itaria" como alter ego del patrimonio (Hartog, 2007: 25). No pude comprender en aquel momento algo que ahora (un *ahora* marcado por el efecto de la distancia cronotópica, en absoluto "revelador") me parece crucial: el museo comunitario era la ocasión de hablar. Importaba menos de qué o cómo; en él, una forma de pasado sutura una voluntad de pueblo, de colectividad. Hay una falacia escondida en el remanido concepto de memoria colectiva, como si ésta "apareciera" en acciones directas y trajera al presente algo "vivido en común". Nada menos real. Se necesita una mediación que en este caso la *comunidad* (concepto esquivo y cada vez más esencialista) no otorga. El guión de la historia nacional hecha memoria-hábito, pedagogía, cultura dominante, puede funcionar de otro modo. Paisaje, ruina, laguna y Revolución no son "la memoria del pueblo", pero son el guión que posibilita *volver a hablar*.

Me parece básico destacar esto: las formas de resistencia, en ciertos contextos, tienen menos que ver con la reacción oposicional que con *desnaturalizar la posición*. Hay una particular sabiduría (en términos del saber-sabido) al obviar la confrontación en un relato local, porque la ocasión para "poder decir" no sucede jamás en el *ex nihilo* político: exhibir a las cerveceras o a los políticos de turno o a Lala en términos de responsabilidad habría significado la inmediata división de la localidad (una importante porción trabaja aún en esas empresas), y la mirada censora del descrédito.

La ausencia del estado no se reemplaza en este caso con la "con-

tramemoria local”, sino con una voluntad para hablar nuevamente en términos de un juego. El museo cumple su rol: tomar la carta cedida por la institución y su mandato de patrimonio, y hacer performance con eso: no venerar ni distanciarse ni solemnizar. Actuar, *jugar*. Como metáfora política, volver a hablar es una voluntad de pueblo sobre el guión de la cultura nacional. Al proponer la baraja de una mitología, vuelven sobre sí mismos:

Hace poco compramos un indio rosa. Venga, está aquí en el centro. La figura ésa, de madera. Lo traemos a las reuniones. Si hasta pareciera que nos ayuda a pensar... ¿De los que hubo acá dice...? N'hombre, quién sabe. Éste lo compramos, pero es nuestro... Está chistoso el asunto, lo sacamos para las procesiones a veces... o para la feria.”

El acta de Villa trae buena suerte y la sacan para la fiesta del pueblo. El indio rosa les pertenece por comprado (no por hallado ni enterrado, no por ninguna historia compartida o mandato de ancestralidad) y también lo sacan en fiesta. No saben quién es, está chistoso, es de ellos y ayuda a pensar. Si, como dice Susan Stewart (cit. en Clifford, 1995: 261) el museo suele producir una fetichización en el mejor sentido marxista (donde la cosa, el objeto, toma el lugar de una relación social) aquí acontece lo inverso: se ha desfetichizado el vínculo patrimonial. La relación con el indio rosa se recompone no por una pedagogía de la historia ni por la memoria colectiva, sino por una estructura de los afectos mediada por el cine, la televisión y el universo de las imágenes. Nada más iconoclasta con el patrimonio como evidencia o con la vitrina donde cada cosa pertenece a un sintagma en el cuadro de fondo del mito de origen.

Libertad más genuina no existe
que la de jugar con el legado
mientras el padre,
que ninguna regla del recreo alcanza,
vigila en paz
(Joan Vergés, 1999).

II. c. *Un archivo para Mixquic o “Un museo de lo que no tenemos”: patrimonio y veneno*

En San Andrés Mixquic, delegación Tláhuac de la Ciudad de México, hay un pequeño museo comunitario que funciona dentro de las instalaciones de la Casa de la Cultura, a un costado del ayuntamiento municipal, en el segundo piso. Fue inaugurado en 2001 con piezas arqueológicas de la región, algunas fotografías de las familias de Mixquic, y un conjunto de réplicas de los héroes patrios en tamaño real hechas de madera y papel maché (Josefa Ortiz de Domínguez, Hidalgo, Morelos).

En mi entrevista con don Raúl, encargado del Museo Comunitario como encargado de Difusión Cultural, me explicaba:

Don Raúl: “Nosotros le echamos muchas ganas para que vean, como dicen por ahí, que descendemos de los mizquicas, que somos diferentes de los habitantes de Xochimilco o del resto de Tlahuac... Pero aquí la fiesta de muertos es lo que más importa. Y bueno. Es lo que trae los recursos para todo el año, ¿no? Aquí la chinampería se acabó con el problema de las tierras, nos tragan el paisaje y aunque reclamamos y todo, pos nada”.

Autor: “veo que sólo hay piezas, como usted dice, que donaron los pobladores y que discutieron cómo se iban a exhibir. Pero ¿no se juntaron para poner fotos o para hablar de esos reclamos que usted dice sobre la chinampería?”

Don Raúl: “no... no, no. ¿Usted piensa que aquí hay papeles importantes? N’hombre. Puro pedrerío. A nosotros nomás nos dejan hablar de los muertos, la fiesta, alguna figura... hacernos con los recuerdos nuestros. Y de ahí bueno, conseguimos algunas cosas como la nueva escuela y el re-trazado de los embarcaderos. Pero papeles, nada. Eso al gobierno. Hasta me dijo otro delegado una vez: *aquí nada escrito, eh*”.¹⁹

No me había tocado oír una devolución tan exacta sobre la diferencia *vivida* entre cultura e historia; o para decirlo mejor, entre el recurso de la cultura y el recurso de la historia. Ambos, otra vez, atravesados por la figura de la autoridad. La preocupación colonial sobre la escritura como territorio, autoridad y también encantamiento y ma-

¹⁹Fragmentos de la entrevista hecha por el autor y Carlos Alberto González Navarrete en San Andrés Mixquic, 12 de marzo de 2012.

gia, pero siempre hábito de estado (minuciosamente recogida, entre otros, por Gurav Desai) estaba en Míxquic más presente que nunca en 2013 (Desai, 2001: 44 ss.). Para Raúl, la certeza de que había un lenguaje permitido y otro que no lo estaba, decantaba en una visión inocua de la cultura como equivalencia de identidad que no podía mezclarse con “la escritura y los papeles”: el archivo, la ley, la marca... la historia.

Yo quería obtener “acciones de memoria” a través de la patrimonialización comunitaria. Raúl me devolvía más claridad: en un lugar como Míxquic, para hablar de memoria en “mis” términos (como oposición al texto hegemónico) hay que tener primero clara la distinción entre cultura e historia. Ambas plataformas “donadas” por el discurso dominante del estado: una en la nueva política cultural de la nación múltiple (“México es diversidad” fue el lema desde 2001), la otra en el complejo pedagógico de la “historia nacional”.²⁰

Sobre la primera pueden operar, maniobrar. Reaprender la fiesta, utilizar el recurso de la identidad y la “herencia” (*Míxquic es panteón, color y fiesta* rezaba el cartel de la entrada al museo comunitario). En palabras de don Raúl: “todo esto de la cultura local nos sirvió para juntarnos más y organizarnos mejor: en la escuela vamos y hablamos de las piezas, pedimos mejoras en la delegación, pues tienen que darnos... es por la cultura, no?”

Sobre la segunda, en cambio, el límite es preciso. “Acá nada escrito”, “nada de papeles” podría traducirse en la imaginación burocrática, “acá nada de archivo”. Sabemos sobre la continuidad colonial en la burocracia estatal latinoamericana y en específico mexicana. Por otro lado si aceptamos, con Weber, que la administración es la formulación

²⁰ Homi Bhabha establece una dupla entre el complejo pedagógico y el performativo de la nación. Para él, la dimensión pedagógica de la nación está centrada en una temporalidad de acumulación continuada y sedimentada de un tipo de identificación, narrada en artefactos diversos. Al contrario, la dimensión performativa juega con el tiempo irruptor e iterativo de “lo que emerge” como pueblo, lo que acontece como nación en el momento mismo de la identificación nombrada y asequible. Estas dos dimensiones son contradictorias y a la vez insolubles para la presentación de la nación “a sí misma”. Es una de las aporías que la constituyen. “En la producción de la nación como narración hay una escisión entre la temporalidad continuista, acumulativa, de lo pedagógico, y la estrategia repetitiva, recursiva, de lo performativo [...]. Las fronteras de la nación se enfrentan constantemente con una doble temporalidad: el proceso de identidad constituido por la sedimentación histórica (lo pedagógico) y la pérdida de identidad en el proceso significativo de la identificación cultural (lo performativo)” (Bhabha, 2002b: 189).

cotidiana de la dominación, las palabras de don Raúl no pueden ser más exactas. “Eso, al gobierno”. El archivo, dice Hartog, es el custodio de la memoria nacional (Hartog, 2011: 209). Ciertamente, sobre todo si pensamos que la memoria nacional existe sólo a partir de una incesante producción de autoridad en una acción que sólo puede llevar el nombre de Historia (y con mayúsculas).

A partir del trabajo de campo hecho (siempre fragmentario y confuso) lo que mejor comprendí es que cuando se piensa el patrimonio en clave de “legado” se presupone un origen indiscutido; y una narrativa en términos de origen, lo sabemos, cancela toda discusión posible. Cancela, fundamentalmente, los términos de la confrontación. Patrimonio/*pater*: es una coartada formidable para devolverlo a la comunidad solamente como el tesoro del mito de origen, como se ofrece el misterio: con su sentido cancelado de antemano. Digo coartada porque esa acción se hace en términos de una política del reconocimiento (nadie podrá decir que la comunidad no tuvo la oportunidad de *contar su historia*); pero en ese mismo acto, se suprime la posibilidad genealógica. Y esta oportunidad brindada por el estado para narrar en clave de un *nosotros* local, regalo emponzoñado, deberá ser, además, agradecida por la comunidad.

La narración será repetida a ventriloquia, con alteraciones mínimas de orden ritual. Así, la distinción entre memoria e historia seguirá estando ligada al soporte (ruina o papeles), a la legitimidad (la comunidad o el estado) y al lugar de enunciación (don Raúl o yo).

En noviembre de 2012 se realizó en Jamapa, Veracruz, el XVIII Encuentro Nacional de Museos y Entornos Comunitarios. Más de 20 comunidades de todos los estados de la república estaban presentes para exponer sus formas de trabajar con la museología, las piezas, los talleres, las actividades comunitarias. En otro texto hice un análisis de corte etnográfico del evento (Rufer, 2015). Lo que me importa aquí es acudir nuevamente a una entrevista con una de las mujeres que fueron fundamentales para que el museo de Jamapa (que coordina el profesor Alejo) se mantuviera activo: la señora Carmen, cocinera del evento, preocupada por la relación entre las actividades del museo, el encuentro nacional y la comunidad. Quiero referir sólo un momento de la entrevista. A mi pregunta sobre si en algún momento, además de los encuentros anuales auspiciados por el INAH, Jamapa tenía comunicación con los museos comunitarios, me respondió:

Hace poco vino una delegación de un museo de Oaxaca. Eran otros, no estos que vinieron ahora [se refiere a la comunidad de Santa Ana del Valle]. Querían ver qué habíamos hecho con las piezas, nosotros. Hablaban una lengua, cómo era?... no me acuerdo. Yo le dije al profesor, oiga, yo supe que existía Oaxaca en la escuela. *¿Por qué mejor no hablamos en el museo pero de lo que no tenemos?* De lo de ahora digo. Y quién sabe, hacer una exposición con todo lo que nos falta, algo así como lo que la historia nos negó? ¿Por qué no...? Los del instituto [se refiere al INAH] siempre dicen que hay que ser “creativo”, ¿no? Yo le dije al profesor: empecemos todos cantando el himno. Me dijo el profesor: “-No! No...!!! Eso es siempre lo mismo. ¿Cómo vamos a andar cantando el himno mexicano? Empecemos agradeciendo que nos visitan.” Le contesté: “mire, lo único que yo puedo agradecer a un desconocido, es algo que compartamos los dos. Así que cantemos el himno. Y quizás después de eso, podamos mandar a México a la chingada” [cursivas mías].²¹

“Un museo de lo que no tenemos” y empezar cantando el himno. Exactamente un espacio para *volver a hablar*, si se quiere, usando los sintagmas del enunciado dominante. La *ocasión* de la que habla De Certeau (1984), disruptiva, se presenta pocas veces, como él mismo explica. Pero se presenta a partir del *texto* estratégico (no fuera de él), para extenderlo y mostrar los puntos de fuga, la opacidad del poder y la dominación. Tal vez “un museo de lo que no tenemos” hubiera sido el planteo contradiscursivo por excelencia: habitar el Discurso del estado-nación moderno, aparentemente progresista y hospitalario que concede la existencia de lo múltiple y renuncia a su planteo centralista y homogeneizador; pero habitarlo para exponerlo (en su doble acepción de ‘dar a conocer’ y ‘poner en riesgo’). Exponer, me refiero, su capacidad de reproducir poder y diferencia, evidenciar en él los límites del culturalismo y enfatizar la problemática política de romantizar el nativismo y la comunidad (cosa que tal vez nos competa tanto a los académicos como al “estado” *stricto sensu*).

¿Por qué no tuvo cabida un museo comunitario de lo que no tenemos?

²¹ Entrevista realizada por el autor, 22 de noviembre de 2012, Jamapa, Veracruz.

CODA

La oferta patrimonial contemporánea desemboca en una encrucijada políticamente densa sobre la cultura como recurso: se intenta dismantelar la noción de que el patrimonio es impuesto desde arriba, hegemónico y dominante y se invita a pensarlo de otra manera (Florescano, 1993), se ofrece como enunciado al otro (ahora que ‘hablen’, *mostrando herencia*, los campesinos, los indígenas, las comunidades –sin que haya necesariamente claridad sobre la genealogía de cada uno de estos conceptos). Pero al hacerlo se retiene simultáneamente la naturaleza y la codificación del valor de todo enunciado sobre el pasado (Spivak, 2000). Incluso cuando pretende ser hablado desde “los otros” (los grupos subalternos, la comunidad, la localidad), el patrimonio funciona como un origen con fundamento mítico y un libreto que dibuja el universo de lo posible. Por otro lado, éste es un archivo envenenado. Considero que, al menos en México, justamente cuando quiere ser devuelto a la mirada del otro, cuando se intenta que el campesino, el excluido, el pobre, el indígena (así parcializados como “el/lo”) lo hablen y lo refieran como propio, sólo les es permitido desde la figura del *retorno* (Clifford, 2013: 20-32): para que pruebe su fidelidad a ese archivo, para que demuestre su filiación con el mito de origen (mito que no tiene otro asidero que la nación).

Esta conclusión tendría, sin embargo, el defecto de los enunciados generales: “la política cultural del estado-nación tiende a borrar los discursos y acciones oposicionales en sus narraciones sobre pasado, memoria e identidad” versus “los subalternos resisten a ese intento, plantean sus narrativas de origen alternativas, propias, distantes/distintas y el resultado es disímil: a veces se entrampan en ello, a veces crean algo nuevo”. No creo que nadie esté en desacuerdo con el hecho que esos enunciados refuerzan: el estado gobierna y encuentra respuesta, por supuesto. El desafío que me presenta este trabajo en lo personal es poder escribir sobre *los términos* de ese enfrentamiento, y comprender no sólo que existe negociación (algo que puede resultar obvio a estas alturas). He querido comprender más bien otra cosa: que en esa forma de nombrar se ocupa el signifiicante donado por el poder y se abre una posibilidad. Quiero decir: ese signifiicante está disponible y por ende abre una grieta, una indeterminación en el proceso de significación. Esa grieta es lo político en los usos del pasado (y no su resultado, no el hecho de que logre

o no desestimar los términos del estado). Al decir de Elizabeth Povinelli, urge desplazar:

una ciencia social del “deber ser” a fin de desarrollar una etnografía no sólo de los estados disposición y modalidad, de proposición y obligación, de posibilidad y necesidad morales, sino también de las condiciones de su surgimiento y transformación... consignando particularmente que en los mundos sociales lo unimaginable es imaginado (Povinelli, citado en Dube, 2007: 39).

La distinción estriba en dónde nosotros, autores-*auctocritas*, ponemos el acento: en la experiencia o en la garantía; en lo que esa oportunidad de poner la pieza, nombrarla, pensar sobre ella y narrarlo, significa para (produce en / interpela a) los sujetos; o en lo que en términos del resultado *ex post facto* (el desplazamiento, la proposición subversiva, etc.), esas acciones no lograron hacer. El problema es que este “resultado” es una *evaluación* hecha desde una metáfora temporal implícita (ya expuesta por Fabian (1983: 27 ss.) y reforzada por Mc Clintock [1995: 36-39]), con alta carga política: la que presupone que este tiempo de la escritura académica, que revisa entrevistas, transcribe, ordena, es un tiempo-otro, un tiempo del ahora que “ve” la totalidad del proceso y justamente por eso “decide” qué hay en las palabras del otro.

Regreso al dilema del inicio: la estructura y el acontecimiento; la ideología o la significación. Todos los fragmentos citados, las entrevistas y también las energías y las emociones desplegadas en el escenario de campo apuntan a señalar una sola cosa: hacer política habitando la historia es algo mucho más complejo, más humilde y más posicionado que asumir la mexicanidad burda del libro de texto o el afuera de una tradición previa, prehispánica, precolonial, originaria... “pura”. Aun cuando esos contenidos estén presentes en las acciones del patrimonio comunitario, aun cuando se expresan yuxtapuestos (“somos anteriores a México *pero fuimos para ser México*”) y refuercen, según “nosotros” (academia, universidad, etc.), la imagen historicista, creo que deberíamos estar más abiertos a comprender la significación desde otro relato: capturar el asombro y como dice Rita Segato en este volumen, escribir en pos de reencantar el mundo. Entender de qué manera se actúa con lo que es ya indexado como “patrimonio” y se lo arroja al sentido a través de prácticas situadas que no podremos jamás reducir a nivel de “reproducción” o “resistencia”, no sólo porque son

“más complejas”, sino sobre todo porque exceden la noción de política y de sujeto político que pretendemos adjudicarle nosotros a esos mundos.

Sigue siendo difícil salir de lo que Bourdieu llamó “la razón escolástica”, aquella que expone tácitamente lo que “debería existir” (incluso aludiendo a seductoras utopías) y para hacerlo cae en “una ignorancia (pasiva o activa) no sólo de lo que sucede en el mundo de la práctica sino también de lo que existe, de forma simple, en el mundo” (Bourdieu, 1999: 17). Eso suele llevar a incautas selecciones sobre “lo escuchado” y lo registrado en campo, como las que vemos a menudo en quienes escriben sobre/por los subalternos siempre que éstos habiten el terreno imaginado de la pureza, del compromiso (unilateralmente entendido) y del retorno (como origen-garantía, siempre diferido de los horrores del mundo real). Continuamos reacios a escribir para un conocimiento sin garantías, que intente dar cuenta de la contradicción que habita la práctica, del rito que desborda a la historia, de la performance que excede la interpretación o de las acciones cuya justificación del sentido sigue siendo, en gran parte, insubordinable a la razón (escolástica, instrumental e incluso crítica). Soy deudor del pensamiento de Norbert Elias (1999) en su propuesta del concepto de *habitus* –distinta a la posterior acepción de Bourdieu– como crítica a la opción racionalista de Weber (“acción-con-sentido”). Para Elias la acción es una figuración en la cual el “sentido” se encuentra entrelazado con actitudes emotivas, con una estructura de costumbres y fórmulas rituales y con un *dictum* que no siempre es descifrable por la vía racional de la significación o del *para qué*.

La ruta no es “abandonar” la vía del sentido –la misma que nos ayudó a complejizar una noción restringida de ideología o una visión funcionalista de la acción–, sino preocuparnos porque ese camino no fagocite aquello que, como diría Sontag, excede la extenuante obsesión contemporánea por “interpretarlo todo” (Sontag, 2008),²²

²² Sontag, como sabemos, estaba hablando del rol de la interpretación en el arte. Pero hace un recorrido por la filosofía (desde Platón hasta Marx y Freud) para exponer hasta qué punto la labor hermenéutica siguió escindiendo forma y contenido, para dejar lo que el texto/el rito/el acto *hace*, en pos de lo que *significa* en términos “interpretables”. Los conceptos de contenido manifiesto y latente en el psicoanálisis, o de verdad e ideología en el marxismo, son tributarios de esta voluntad occidental de excavación de lo que “en verdad estaría atrás” de todo significativo, su “sentido” racionalmente indicado, descifrable a través de una eterna propuesta de equivalencias que estamos tan habituados a reproducir nosotros en la escritura: “lo que el huipil aquí

como si en ese acto hermenéutico pudiera revelarse, de algún modo, algo profundo que nos fue negado. Tocar las figuras, hablar, romper la vasija, sacar en andas al indio rosa, sólo son vistos por el estado patrimonial como acciones “sin-sentido”, o más bien “desviadas del sentido”. Y por nosotros investigadores, como acciones cuyo sentido existe y debemos *descifrar*.

En una división radical entre el intelecto y la experiencia sensible, quedando esta última subordinada como modo “primario” de acceder al mundo, hemos optado por la tendencia a visualizar redes de significados y su interpretación. Esto dejó fuera nuestra posibilidad, como lectores del mundo, de comprender que *ese* acto (romper la vasija, tocar la figura en grupo, sacar al indio en colectivo) *es* acción y *hace* mundo. Al no reconocerlo corremos el riesgo, como autores, de reproducir una doble acción entrampada en sí misma: por un lado reprender al estado por excluir “otros modos de producir sentido”. Por otro, emprender nosotros una búsqueda desesperada para mostrar el significado oculto de esas acciones, una razón distinta, un *para qué* oposicional y definitivo que al restaurarlo en su pureza, desnude lo que la modernidad pretende aniquilar (pero aún no logra). Y pretendemos demostrar, como trofeo, que Spivak estaba en el error, que el subalterno por supuesto que habla... sólo hay que saber escuchar (Spivak, 2003). Saber que, claro está, los investigadores ostentamos tener. En ese acto arrogante dejamos abandonada la cadencia más valiosa de la pregunta retórica de Spivak: la que nos previene que casi siempre, el enunciado del otro se limita a lo que por anticipado decidimos escuchar en una estructura jerarquizada de autoridad y autorización.²³

significa es...”, “lo que la entrevistada quiso decir en realidad es...”, “lo que la fotografía allí exhibida significa es”. Esta sustitución por equivalencias, diría Sontag, apunta desde hace siglos a hacer triunfar el intelecto sobre la forma diversa con que se aprehende la vida, a asfixiar y empobrecer la experiencia del mundo, a despreciar la experiencia sensorial para reducirla a una forma accesorio del “sentido”. Necesitamos, dirá más adelante, otra teoría del signo que deje de pensarse en términos de “reemplazo” o de ese “doblaje” (*x* significa *y*) y pueda proponer una *erótica* de la forma. Ésta ya no priorizaría un sentido a ser descifrado, sino que propondría cómo hace mundo la experiencia del tacto, la vista y la forma. “Debemos aprender *a ver* más, *a oír* más, *a sentir* más... La función de la crítica consistirá en mostrar *cómo es lo que es*, incluso *qué es lo que es*, y no en mostrar *qué significa*” (Sontag, 2008: 27). En este volumen, Rita Segato profundiza en esta dirección de trabajo.

²³ Para ponerlo en palabras de Taussig, deberíamos comprender que la pantalla sobre la que se proyectan las voces de los olvidados de la historia está fijada de antemano

En definitiva, seguimos en deuda con la tarea que nos consignó Fanon: abrírnos de una vez por todas a una escritura entrenada en registrar con humildad la diferencia irreductible con la que el mundo se nos abre. Entender que *eso* es el mundo, y no *su sentido* ulterior. La tarea, creo yo, es *escribir la grieta* que abren las prácticas que expuse, algo sobre lo que no tenemos –respondiendo a Fanon– ningún entrenamiento. Asumir, nuevamente, el riesgo de una escritura sin garantías: sin preocuparse tan rápido por el resultado de la acción o por el impacto (o no) en la estructura. Es necesario abandonar la pulsión que tenemos los investigadores por decidir si un museo, una ceremonia o un acto, resisten o no a los enunciados del estado en términos binarios. Y también sería preferible desistir de la inclinación metodológicamente espuria a abandonar ese objeto cuando lo que entendemos por resistencia no se produce, y a buscar otro donde sea nuestro deseo político el satisfecho (y no el del mundo de los actores).

En todo caso, propongo hacer el ejercicio de escribir sobre los varios tiempos en que transcurre la tarea de hablar legado, hacer memoria-hábito, habitar el estado, aceptar su “don envenenado” y ponerlo, como en ciertas vertientes de la fiesta popular que hace pueblo, a jugar. Todo juego tiene reglas, pero afortunadamente pocos campos de juego están tan abiertos al desorden como el pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2005), *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Allier Montaño, Eugenia (2009), “Presentes-pasados del 68 mexicano. Una historización de las memorias públicas del movimiento estudiantil, 1968-2007”, *Revista Mexicana de Sociología*, 71 (2), pp. 287-317.
- Alpers, Svetlana (1991), “The museum as a way of seeing”, en Ivan Karp, Steven Lavine (eds.), *Exhibiting cultures. The poetics and politics of museum display*, Whashington, Smithsonian Institution Press.
- Barthes, Roland (1986), “El acto de escuchar”, en *Lo obvio y lo obtuso*, Barcelona, Paidós.
- Bennett, Tony (1988), “The exhibitionary complex”, *New Formations*, 4 (1).
- Bhabha, Homi (2002a [1994]), “Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo

de 1817", en *El lugar de la cultura*, trad. César Aira, Buenos Aires, Manantial.

————— (2002b [1994]), "Diseminación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna", en *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

Bourdieu, Pierre (1999), *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.

Camarena, Cuauhtémoc; Morales, Teresa (2006), "Community Museums and Global Connections: the Union of Community Museums of Oaxaca". Ivan Karp *et al.* (eds.), *Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations*, Durham, Duke University Press.

Castillejo Cuéllar, Alejandro (2009), *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*, Bogotá Universidad de los Andes.

Chatterjee, Partha (2008), *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, Siglo XXI – CLACSO.

Clifford, James (1995), "Sobre la recolección de arte y cultura", en *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa [1988].

————— (2013), *Returns. Becoming indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge, Harvard University Press.

De la Peza, Carmen y Mario Rufer (2009), "Introducción: otro libro sobre memoria", en Carmen de la Peza (ed.), *Memoria(s) y Política. Poéticas, experiencias y construcciones de nación*, Buenos Aires, Prometeo.

Desai, Gurav (2001), *Subject to Colonialism. African Self-fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University Press.

Dirección General de Arte Popular (1974), *El tesoro del pueblo. Relato sobre el patrimonio cultural*, México, Secretaría de Educación Pública, Comisión Nacional de Libros Gratuitos.

Dube, Saurabh (2007), *Historias esparcidas*, México, El Colegio de México.

Elias, Norbert (1999), *Los alemanes*, México, Instituto José Ma. Luis Mora.

Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.

Florescano, Enrique (1993), "El patrimonio cultural y la política de la cultura", en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

González Meza, Yadur (2012), *Museo, identidad y diversidad. Un análisis de las representaciones de la diversidad cultural en los museos comunitarios de México*, tesis de Maestría en Gestión del Patrimonio Cultural, Barcelona, Universidad de Barcelona, inédita.

Gorbach, Frida (2008), "Frente a la historia nacional", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Coloquios, Puesto en línea el 02 enero 2008, consultado el 25 enero 2014. URL :< <http://nuevomundo.revues.org/13952>> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.13952.

Hartman, Saidiya (2002), "The time of slavery", *South Atlantic Quarterly*, núm. Especial, *Enduring Enchantments*, 101:4, 757-778.

- Hartog, François (2007), *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana.
- (2011), *Evidencia de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.
- Huffschmid, Anne (2011), “Memorias incómodas, espacios extrañados. Trauma, movilización y género en la Ciudad de México y en Buenos Aires”, en Cerda, Alejandro *et al.* (eds.), *Metrópolis desbordadas. Poder, memoria y culturas en el espacio urbano*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Freie Universität Berlin-CONACYT.
- Lalu, Premesh (2000), “The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence”, *History and Theory*, 39, 4.
- Lee, Euna (2011), “Pancho Villa and his resonance in the border paradigm”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. XVII (34), pp. 109-135.
- Lomnitz, Claudio (1996), “Insoportable levedad”, *Fractal* 2 (1), julio-septiembre, pp. 51-76.
- López Caballero, Paula (2011), “De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos”, en Escalante Gonzalbo, Pablo (coord). *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, México, Conaculta.
- Mamma, Amina (2004), “Political propositions: an interview”, *Mandragora Blog Space*, último acceso: 12 de julio de 2007.
- McClintock, Ann (1995), *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, Routledge.
- Peterson, Bhekizwe (2002), “The archives and the political imaginary”, en Carolyn Hamilton *et al.* (eds.), *Refiguring the archive*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- Rassool, Ciraj (2000), “The rise of heritage and the reconstitution of history in South Africa”, *Kronos. Journal of Cape History*, 26.
- Rassool, Ciraj; Sandra Prosalendis (eds.) (2001). *Recalling community in Cape Town: creating and curating the District Six Museum*, Ciudad del Cabo, Ed. District Six Museum.
- Riouful, Veronique (2000), “Behind telling: post-apartheid representations of Robben Island’s past”, *Kronos. Journal of Cape History*, 26.
- Rufer, Mario (2009), “Memoria sin garantías: usos del pasado y política del presente”, *Anuario de Investigaciones del Departamento de Educación y Comunicación*, México, UAM-X.
- (2010), *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, México, El Colegio de México.
- (2012), “Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo”, en Mario Rufer (ed.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos (pos)coloniales*, México, Itaca-Conacyt.
- (2013), “Paisaje, ruina y nación. Memoria local e historia nacional desde narrativas comunitarias en Coahuila”, ponencia presentada en el taller *Memoria, Etnicidad y Nación*, Bielefeld, Bielefeld Universität, inédito.
- (2015), “Comunidad, tradición y nación: una etnografía del En-

- cuentro Nacional de Museos Comunitarios de México”, en *Anuario de Investigación del Departamento de Educación y Comunicación*, México, UAM-X.
- Said, Edward (2004 [1993]), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- Sontag, Susan (2008 [1961]), *Contra la interpretación y otros ensayos*, trad. Horacio Vazquez Rial, Buenos Aires, De Bolsillo.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2000), “Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value”, en Brydon, Diana (ed.), *Postcolonialism. Critical concepts in literary and cultural studies*, Londres, Routledge.
- (2003 [1988]), “¿Puede el subalterno hablar?”, *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 1.
- Taussig, Michael (1997), “Violencia y resistencia en las Américas: el legado de la conquista”, en *Un gigante en convulsiones*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Vergés, Joan (1998), “Legar”, en *Imprecisa antología*, Bogotá, Ciudad Vista.
- Werbner, Richard (1998), “Introduction. Beyond oblivion: Confronting memory crisis”, en Werbner, Richard (ed.), *Memory and the postcolony. African Anthropology and the critique of power*, Londres y Nueva York, Zed Books.
- Žižek, Slavoj (2003 [1994]), “El espectro de la ideología”, en Slavoj Žižek, *Ideología, un mapa de la cuestión*, México, Fondo de Cultura Económica.

VIOLENCIA, INASIBILIDAD Y LA LEGIBILIDAD DEL PASADO: UNA CRÍTICA A LA OPERACIÓN ARCHIVÍSTICA

ALEJANDRO CASTILLEJO CUÉLLAR*

Este texto es una exploración que se conecta con mi trabajo de investigación etnográfica sobre la *violencia* en diversos escenarios nacionales y sociales. Se fundamenta en un principio: que el impacto de la guerra, sobre todo cuando se privilegia el estudio de la subjetividad, gira con mayor potencia alrededor de la dislocación del sujeto, del *silencio* como una modalidad de articulación de la experiencia, y la ausencia como fenómenos transversales (Castillejo, 2013; 2014; 2014). Las reflexiones que aquí se presentan sobre las relaciones entre los vértices del debate propuestos para este libro, el campo y el archivo, se dan desde lo que llamo las *refiguraciones del terreno* propias de una antropología de la guerra y la violencia.¹ Si por etnografía entendemos las múltiples maneras mediante las cuales, de manera integrada, un investigador trata de entender las formas como otros seres humanos configuran órdenes de significados y, en este sentido, también aquello que los desarticula, la propia idea del “campo” o “terreno”, en sentido disciplinar, se complejiza. El proyecto antropológico, si tal generalidad fuera posible, se preocuparía no sólo por aquello que se constituye (usualmente, la “identidad”, la “cultura”, el “territorio”, etc.) sino más bien por lo que se derrumba, por lo que se deshace y luego, con dificultad, toma un cuerpo distinto. Éste es un proyecto de fragmentos, rastros, y *discontinuidades*.

* Universidad de Los Andes.

¹ Una nota de reconocimiento: mi trabajo se ha dado sobre todo en el marco de mi “colaboración” con organizaciones de víctimas en Sudáfrica, organizaciones de mujeres y viudas del *apartheid* y de excombatientes del Congreso Nacional Africano torturados por el régimen, así como en Colombia, se ha centrado en organizaciones de personas en situación de desplazamiento forzado, y más recientemente, familiares de detenidos desaparecidos. Asimismo, mi paso por la Comisión Peruana para la Verdad y por la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación en Colombia abrieron la posibilidad de explorar concepciones del “daño” asociadas a largas temporalidades, como han sido objeto comunidades indígenas o nacionalidades minoritarias en América. Aunque mi trabajo se ha dado en este ámbito, también ha estado cifrado, aunque en menor medida, por mi interés en perpetradores de violencia. En concreto, en Sudáfrica con exagentes de inteligencia y en Colombia con jefes paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia.

En este sentido, este texto es producto de una madeja que busco desenredar. Éste es el argumento central: acercarse al tema de la violencia desde la perspectiva que aquí se plantea, más preocupada por la subjetividad y por los órdenes de significado que por el catálogo de muertos, desaparecidos o exiliados (y no creo que éstos representen proyectos mutuamente excluyentes), implica repensar el “terreno” y el “archivo” desde una óptica, o mejor desde una escala, peculiar.

Se conoce, entre antropólogos, las prácticas de “distanciamiento” y “especialización” sobre las que fundamenta, en parte, su legitimidad disciplinar. La investigación sobre violencia en diversos lugares no ha estado ajena a estas prácticas: un ritual de desagregación, otro de inmersión y uno final de reagregación (Clifford, 1999; Gupta & Ferguson, 1997; Nordstrom, 1997; Perera, 1995; Poole, 1994; Robben y Suarez-Orozco, 2000; Scheper-Hughes, 1992; Malkki, 1995; Mueggler, 2001). En estas etnografías, el terreno, en cierta medida, sigue siendo geográfico, compuesto por barreras temporales, espaciales y lingüísticas; y el archivo, el producto de ese desplazamiento, de ese *rastro*, de ese *ahí* que se desplaza. En este sentido, la guerra sigue siendo un “lugar” que necesita de un análisis, un “espacio” que requiere comprensión. Y aquí viene la inflexión: cuando se lee la violencia en el registro propio de la “experiencia”, en sentido fenomenológico, difuminada sobre la *elusividad* de lo cotidiano ¿qué pasa con ese terreno, con sus fronteras, con sus desagregaciones?

En este punto hay un desplazamiento de la violencia, vista de cierta manera como dato “fáctico”, hacia el dolor como experiencia humana e histórica, igualmente objetiva pero más difícil de asir. ¿Cuáles son los rastros que deja la violencia sobre el *paisaje existencial* de los seres humanos que los padecen? ¿Dónde se “localiza” o se “archiva” el *dolor del otro*? ¿En que lugar, en qué imaginario, en qué vestigio sensorial, ocular, acústico o táctil? ¿Qué sentido tiene la idea de “campo” cuando se hace referencia a aquello que de otra manera podría parecer ininteligible e incluso “inasible” para una sociedad? En otras palabras, el proyecto etnográfico no es un proyecto que gira en torno a la “completud” representacional de lo que a veces se denomina “cultura”, sino en torno a la manera como múltiples formas de violencia se inscriben en el sujeto, en su corporalidad, en su espacialidad, pero desde el ámbito del mundo-de-la-vida.

De la violencia a la experiencia

La violencia adquiere el rostro de una negación, la del *otro* en tanto *otro*, en su simultánea mismidad y alteridad.² En este punto es necesaria una clarificación sobre el uso del término “violencia” a la hora de entender sus efectos: hace referencia a las múltiples formas mediante las cuales al otro, en el contexto de encuentros intersubjetivos delimitados históricamente, se le niega su condición de otro, de vecino, radicalizando su alteridad percibida, convirtiéndolo en enemigo, en motivo de control, vigilancia, e incluso aniquilación o desaparición física (Malkki, 1995; Mueggler, 2001; Nagengast, 1994; Nelson, 1999). Una manera de entender estos registros es estudiando la tríada analítica que se teje con el poder –entendido de manera abierta y operando en diferentes niveles de una estructura social– sobre la producción, usos y concepciones del espacio, del lenguaje y del cuerpo, en cuanto dispositivos mutuamente constituyentes de negación. En este sentido, la violencia no sólo se sitúa en el conteo de cuerpos, en el maltrato directamente físico o psicológico.

Esta definición me permite mirar las similitudes entre escenarios que tradicionalmente se perciben como parte del conflicto armado, así como aquellos que no se leen como parte del mismo. La violencia desestructura el orden del mundo implícito en la vida diaria y en sus

² En las últimas décadas, las investigaciones sobre la violencia en Colombia han puesto de relieve una serie de categorías centrales, de dinámicas y preocupaciones específicas. Se ha hablado esencialmente alrededor de una serie de confrontaciones ideológicas entre grupos de interés político y económico dentro de Colombia. Estas lecturas abrieron, por supuesto, diversas hipótesis sobre el origen multicausal la confrontación y los sectores sociales involucrados: se ha discutido alrededor de las teorías de la conformación del Estado, del proyecto “inconcluso” de Nación, de la mal llamada ausencia de autoridad estatal, de las ramificaciones regionales económicas y políticas, y de la negativa de parte de la élite política para incorporar el disenso en cuanto origen de la guerra y sus posteriores mutaciones. La hegemonía académica, que en Colombia adquiere el término “violentología”, se ha preocupado por las causas de la guerra, con diferentes matices. La perspectiva que se adopta en este trabajo se desplaza de las explicaciones causales y estructurales hacia los efectos humanos de la guerra en Colombia. Las apreciaciones sobre la guerra o el conflicto interno en Colombia, sobre todo aquellas que giraban alrededor de la llamada “violentología”, no estaban necesariamente interesadas en ese mundo en apariencia vago y ambiguo que se llama la *vida cotidiana*. Desde cierto punto de vista, la *cotidianidad* era, en sentido epistemológico, *ininteligible* para los expertos, más preocupados por entender los razonamientos que reproducen la guerra o los bandos en contienda. Con esto, lo que se intenta es cambiar, por decirlo de alguna manera, el *registro de la mirada*.

coordinadas existenciales, fragmentando sus espacialidades y temporalidades. En otras palabras, hace que cierto tipo de “experiencias” desborden el sentido, se escapen del mismo, perdiendo inteligibilidad. Son violencias que destruyen, incluso cuando se normalizan, cuando se instalan como rutinarias. La pregunta es como se “experimenta” o se “vive” esa negación, ese derrumbe. En el centro de esta definición se encuentra precisamente lo cotidiano como escenario de encuentros intersubjetivos donde concepciones sobre la vida y la muerte, sobre el paso y el futuro se negocian, se configuran y se contestan.

Lo que se denomina aquí *vida cotidiana*, no hace referencia a lo que pasa todos los días y se vuelve rutinario, normal y autoevidente, al punto de la desaparición. Éste es quizás el contenido que coloquialmente, incluso en la investigación social misma, se le asigna a la palabra: lo ordinario, lo que acaece “todos los días”, la trivialidad e irrelevancia de la vida, lo que no es extraordinario. Vida cotidiana tiene que ver, más bien, con el universo de *encuentros cara-a-cara* que se gestan entre las personas en muy diversos contextos sociales (Lefebvre, 2004; Schutz, 1993). Estos encuentros no son aleatorios ni se dan por azar (aunque, obviamente, tienen un alto grado de fluidez), sino que, por el contrario, obedecen a dinámicas de diverso tipo que individuos y comunidades específicos reproducen y negocian en común. Hay en esta vida cotidiana un orden que, aunque de menor escala, está relacionado con estructuras sociales más amplias. Son encuentros estructurados, es decir, que obedecen a patrones de interacción social con repertorios limitados y que definen itinerarios personales y colectivos. Esto no excluye, por supuesto, que no haya factores que no estén regulados, que sean incluso contingentes. Es ahí, en esa cotidianidad, en ese ámbito de lo inmediato, donde se producen y se reproducen las maneras en que los seres humanos dan sentido al mundo que les rodea, al igual que dan sentido y significado al pasado y al futuro. “El mundo de la vida cotidiana no es, en modo alguno, mi mundo privado; sino desde el comienzo, un mundo compartido con mis semejantes, experimentado e interpretado con otros; en síntesis, un mundo común a todos nosotros.”³

En esta perspectiva, hay implícito un movimiento que desplaza la

³ Para una exposición general del tema puede consultarse (Schutz, 1993: 156). Una lectura diacrónica del tema se encuentra en Highmore (2002).

mirada de una escala “macro” (“sistemas políticos” o “partidos”, por ejemplo) a su *intersección* con una escala que se define como “micro” (pero íntimamente relacionada con la anterior), en el marco de lo que llamamos “la violencia”, en un sentido más general. En otras palabras, lo que se gesta con una fenomenología de la violencia (no trascendental sino situada temporal y espacialmente) –lo que llamo una *fenomenología histórica*– es una preocupación por la producción de significados en un registro muy específico, donde los encuentros entre personas son una de las unidades de análisis centrales. En este sentido, una antropología de la “violencia” implica una preocupación por una *economía política de la experiencia*. Este lugar es el producto a la vez de tensiones históricas y sociales. No son mundos microscópicos desconectados de procesos sociales más amplios, incluso globales. En la perspectiva que se ha adoptado emerge la necesidad de estudiar simultáneamente la intersección entre el mundo de estructuras sociales y políticas más amplias y las estructuras y experiencias a pequeña escala que se suscitan y que las personas reproducen.

Un retorno a lo cotidiano no se concentra exclusivamente en entender las diferencias entre “partidos políticos” o “bloques” con “ideologías” más o menos “unificadas” que constituyen un centro cognitivo de decisiones estratégicas, con unas “diferencias” por supuesto internas, y que luchan o compiten con otro “partido” u otra “organización política” para apropiarse (en términos “electorales” o por medio de la “confrontación armada”) de las “instituciones del Estado”, a fin de adelantar una “agenda ideológica” específica. Éste es un nivel de interpretación, no obstante las posibles diferencias teóricas internas. El otro nivel, que es el que me interesa, y que no está “por debajo” en sentido estratigráfico-jerárquico, sino que constituye otra dimensión, otro *registro* de la realidad, es precisamente lo que se gesta, lo que se configura y lo que se relaciona con el universo de encuentros intersubjetivos que define el ámbito de la vida cotidiana. Ahí, las palabras “interacción”, “resistencia”, “negociación”, “supervivencia” y, en general, todo el lenguaje para describir lo “político” (las ideas de “reconciliación”, de “reparación”, de “violencia”, incluso) toman un carácter y un matiz diferentes.

Una mirada cualitativamente diferente (preocupada más por relaciones de “distancia” y “cercanía cognitiva”, por relaciones de “vecindad” y “alteridad”) requiere una serie de tecnologías de percepción que permitan circunscribir y encuadrar dicho universo, el campo y sus

modos de configuración y de producción. En ese sentido, el “trabajo de campo” (y el acervo de problemas teórico-políticos que implica su uso en este escenario, incluso en su sentido más tradicional y clásico) y el archivo, se acoplan precisamente a esa micro-escala de las relaciones, sin perder de vista el hecho de que este *cara-a-cara* está determinado, o por lo menos está seriamente constituido, por fenómenos más globales, en la intersección entre una biopolítica de la violencia y la experiencia de la desarticulación del sujeto. Un *retorno a lo cotidiano* no es, pues, un retorno a lo puramente microscópico. Es una vuelta a lo que hay de “global” –y esto también es una cuestión de escala espacial y temporal– en el espacio de la cotidianidad, así como lo que hay de “peculiar”, “inmediato” y “local” en lo que se concibe como “global”. Por ejemplo, la circulación de teorías del daño, a través del discurso y la práctica de los derechos humanos, se sitúa en un escenario de este tipo, pues, aunque existan “criterios o estándares internacionales” de aplicación, también es verdad que hay aplicaciones e interpretaciones contextuales realizadas a la luz de situaciones concretas.

Los encuentros *cara-a-cara* nos proponen directamente reflexionar o tener en cuenta este tema de la “intimidad”. Como se sabe, hay en esta interacción etnográfica una dimensión de confianza, de cercanía, que es constitutiva de la disciplina: el mismo término “íntimo” tiene, sin embargo, una gran cantidad de connotaciones históricas. ¿Qué constituye el ámbito de lo íntimo cuando hay entre las familias y las sociedades “niveles” de intimidad, y en ese sentido, niveles de anonimato, niveles de familiaridad? Es claro que no existen dicotomías absolutas entre la “familiaridad” y la “extrañeza”. Los temas de la “intimidad”, la “cercanía”, la “confianza”, comunes en los debates antropológicos, adquieren una dimensión cualitativamente diferente. En suma, un acercamiento a la violencia desde esta perspectiva, tiene como sustrato el miedo, el terror, o la vergüenza, llevándonos a pensar sobre la naturaleza del “dato” y sobre su archivabilidad.

Traducción y enunciación: las refiguraciones del terreno

El cambio de escala sobre el tema de la guerra, de su *auscultación* fenomenológico-histórica, permite repensar una gran cantidad de aspectos que tienen que ver propiamente con facetas del *oficio* del antropólogo. Cuando se trabaja en medio de experiencias “límite”, el oficio

del antropólogo implica un trabajo de cara a una serie de “abismos” que, si bien la disciplina ha teorizado, cuando se leen a la luz de los efectos de la violencia se tornan más complejos y más radicales (Miller y Tougaw 2002; Butler 2004). Por ejemplo, para mencionar lo más evidente, el riesgo respecto a la integridad tanto física como psicológica del antropólogo es inmediato (Nordstrom y Robben, 1995). Sin embargo, hay otro elemento que me interesa más en este momento.

En primera instancia, para la antropología siempre ha sido importante el tema de la llamada *traducción cultural*, sublimada a través de la intención de “conocer” o “comprender” otros grupos sociales, otras visiones del mundo. Hay un interés en “meterse” en otra sociedad (en su “cabeza”, en su “mente”, en ponerse en sus “zapatos”), en “traducir” otros “lenguajes”, en el “punto de vista del otro”, del “nativo”, para entenderlo “en sus propios términos”, en sus “formas de ver el mundo”, en “su cultura”. Lo que estos términos muestran (además de las múltiples políticas de la producción de saberes) es, desde mi punto de vista, una preocupación por la “inteligibilidad” del mundo, por su representabilidad y su *accesibilidad*, temas que se encuentran en el seno de una antropología de la guerra que privilegia la subjetividad y la experiencia pero cuyo manejo y constitución implican una teorización más ambiciosa.

La inteligibilidad está atravesada por condiciones históricas y políticas concretas. Pero, ¿qué quiere decir entonces “traducir”, o mejor, hacer inteligibles experiencias que se definen al margen incluso de la conciencia, experiencias que, como plantean teóricos de lo traumático, escapan a la memoria y la narración? (Caruth, citada en Baer, 2000.) Tamaña paradoja, si se considera la dependencia que las ciencias sociales tienen de la palabra hablada como mecanismo de acceso a ese otro punto de vista. ¿Cómo se escuchan las palabras que emergen de lo “traumático” desde donde habla una persona particular? ¿Qué tipo de “oscuridad” se encuentra ahí? ¿Qué tipo de “lenguaje”, de sistema de referencias (si lo hay) usa? ¿Qué capacidades tiene el investigador para “escuchar” lo que se dice entre líneas, entre silencios? En el terreno propio de la investigación sobre la guerra, esos conceptos, esas ideas, esos debates, sobrepasan en profundidad la dimensión que esas preguntas han tenido dentro de la antropología. ¿Es archivable lo innombrable? En otras palabras, el tema de la “palabra” no sólo se circunscribe a la traducción de un idioma a otro (un tema clásico de la antropología y una condición para el especialista),

sino que también, incluso en el marco de un mismo idioma, pueden darse “relatos” o historias de abuso que son, en cierta forma, “intraducibles”, en la medida en que lo “traumático” (“aquello que estructuralmente resiste integración en la memoria”), por principio, elude los marcos de referencia de la experiencia (Caruth, citada en Baer 2000: 10; Hinton, 1996). La antropología ha tenido un interés permanente por la palabra.⁴ Los investigadores, y sobre todo los antropólogos, se concentran en sus entrevistas abiertas o cerradas, en sus metodologías narrativas, en las historias de vida, preocupados por grabar, mediante los diferentes modos de registro, la voz. Las relaciones entre inteligibilidad y palabra son sin duda elementos por reconsiderar en una investigación sobre la violencia.

En segunda instancia, de la vida cotidiana emerge otro tema absolutamente fundamental: tiene que ver con la emergencia, la aparición (en su doble sentido), de lo que uno llama la experiencia del cuerpo como testigo, como sensorialidad. De nuevo, para otras disciplinas sociales, la “experiencia” como tal es “irrelevante”, en sentido epistemológico, en el marco de sus propios análisis. En este sentido, un cambio de *escala* nos permite ver el *registro* de la experiencia de lo que la persona efectivamente siente todos los días: un cúmulo sensorial que constituye la existencia, y en el que se articula ese material sensorial clasificable y se inserta dentro de estructuras de significado históricas y biográficas. Cuando una experiencia vital se inserta en esas estructuras de significado, podemos llamarla “vivencia”. Así, no existe experiencia trascendental; en el sentido filosófico, toda vez que toda experiencia está situada también en el espacio y en el tiempo. Al narrar la persona, entran en acción las formas de ordenamiento y reconocimiento del mundo sensorial (Sluka, 2000; Tambiah, 1996; Taussig, 1992). Sin embargo, la pregunta es ¿qué pasa con experiencias que no son fácilmente articulables, o que nunca se experimentaron pero que gravitan sobre el sujeto.⁵ Así, las conexiones entre lenguaje, experiencia, pasado, presente y futuro constituyen una ma-

⁴ Mi aproximación a la traducción proviene de Steiner (1981), en la medida en que no sólo se preocupa por convenciones del habla y los contenidos sociales del lenguaje (y del silencio) que simultáneamente están enclavados en trayectorias temporales más amplias, sino que a la vez están determinados por los propios contextos de enunciación.

⁵ Cabe la pregunta: ¿es posible recordar o tener vivencias de experiencias que nunca se tuvieron? Buena parte de los debates sobre la transmisión de lo traumático —entendido como la desarticulación del orden del mundo inherente a las estructuras de la vida— gira en torno a la manera como las familias heredan vacíos entre generaciones.

deja compleja de reconocimientos y desencuentros. Los efectos de la violencia sobreponen estos registros de la vida. Sin embargo, salvo en las experiencias de límite, toda nuestra reflexión sobre lo vivido está indefectiblemente saturada de una temporalidad particular, localizada atrás. Es retrospectiva. (Hinton, 2010; Kleinman, Das y Lock. 1997; Lan, 1985).

Se podría decir que intersubjetividad, espacialidad, corporalidad, así como experiencia, cotidianidad, historicidad y significado, son elementos conceptuales que impulsan una perspectiva particular sobre el fenómeno general de la violencia. Como ya se ha mencionado, lleva a polos complejos algunos problemas que han sido históricamente parte de la investigación antropológica: el concepto de campo, la descolonización de metodologías, las relaciones entre poder y saber, etc. Por ahora lo importante a la luz de este trabajo, es reconocer que el concepto mismo de archivo requiere deconstrucción para acomodar las realidades que emergen de esta perspectiva. Pasamos pues de una reflexión sobre los “archivos de la violencia” a una sobre los “archivos del dolor”.

Epistemología del archivar

Quisiera comenzar esta sección desnaturalizando el archivo, pensándolo no como un “lugar”, en el sentido arquitectónico y espacial del término, sino también como un *proceso*, para ver en qué consiste la *operación archivística*. Hay que tener presente que en el centro de esta reflexión se encuentra la violencia (leída en el registro de la experiencia del dolor), la negación del otro en su mismidad y alteridad, y los rastros que deja esta negación sobre el paisaje existencial de las personas, en tanto momentos del archivar. Es la *archivabilidad* de lo que podría parecer ininteligible, ilocalizable, lo que esta en cuestión. Es la experiencia de la violencia lo que pone en tela de juicio la idea de archivo mismo, su *pulsión por la museificación* y la *osificación curatorial*. Es el encuentro con un ser humano que habita *ese* lugar lo que hace del archivo, al menos en su acepción institucional, un problema.

Primero, se podría afirmar que el archivo esta asociado a la idea y a la práctica de “proteger”, “recolectar” y “organizar” documentos: visuales, escritos e incluso genéticos, como el Genoma Humano (Bowker y Star, 1999). Podría incluso hacerse etnografía de ese sitio,

de ese espacio social, y entender sus sistemas de clasificación, sus lógicas de interacción: el Estado, para poner un ejemplo, es —en el ámbito de formas de ser y hacer Estado— un gran productor de papeles, y su etnografía tendría que entender sus burocracias y protocolos de comportamiento (Sellen y Harper, 2002). En cierta medida, una etnografía del archivo, como opera ahora, es también una etnografía de las producciones sociales del pasado. El archivo además, por su propia naturaleza, es condición de posibilidad del futuro. Es un artefacto, en el sentido derrideano del término (Derrida y Stiegler, 2005), que comparte simultáneamente la condición de ser una “factualidad” y una “construcción social”.

Asimismo, si lo vinculamos indirectamente con la noción de trabajo en “terreno” o de “campo”, la investigación social produce su propio archivo: los “documentos” que reposan en bibliotecas privadas y públicas: fotos, transcripciones, fotocopias, y documentos que dan razón de las dimensiones operativas y el funcionamiento de una institución o un proceso. Es más, el simple ejercicio de oralidad asociado a mucho de la disciplina (entrevistas, historias de vida, encuestas, tabulaciones y protocolos) termina por convertirse en “documento”, auditivo o visual, digitalizado o transcrito, con sus “jerarquías de credibilidad” (Stoler, 1992).⁶ Sin embargo, lo que me parece más importante resaltar, es que el archivo también es objeto de investigación en sí misma, en la medida que su estudio se puede enfocar en las condiciones de producción de *ese* lugar, de ese origen, principio administrativo del

⁶La investigación etnográfica en general es abarcadora y orgánica en cuanto a su esfuerzo por comprender la acción humana, atendiendo a “contextos” muy diversos. Un etnógrafo, quizás interesado por un aspecto particular de las relaciones entre la vida y la muerte, se encarga de entender las maneras como los seres humanos asignan significados y se relacionan con el mundo que les rodea. Para él o para ella, lo oral, lo objetivo, lo corporal, lo performativo, lo visual, y lo sensorial en general son constitutivos de lo “cotidiano”. En este orden de ideas, la etnografía ha tenido, en cuanto a su producción, una relación fundamentalmente textual con el mundo que les rodea. El saber está asociado a lo que es “escribible” a través de ciertas modalidades de percepción, de ciertas formas de argumentación, y de la prevalencia de métodos de investigación e instrumentos de recolección que valoran aquello que es “observable” esencialmente. En cierta forma, a la etnografía textual se le “depura”, se le “domestica” (según la acepción latina del término), de la integralidad de lo sensorial. Adicionalmente, eso sensorial no es necesariamente objeto de una reflexión sistemática) global dentro de la disciplina), alrededor de sus formas de recolección, de archivación, de interpretación y sobre todo de “presentación”: en este punto lo textual se hace insuficiente. Cabría la pregunta: ¿qué sentido tiene, si lo tiene, hablar de documentos visuales, táctiles u olfativos? Si esto es posible, ¿cuál sería el sentido de la “conservación” de estos “documentos”?

Estado, cuando lo es (Zeitlyn, 2012). Hay pues una visión etnográfica del archivo, inmediata, a la vez que una retrospectiva. Ambos se constituyen en “campo” de investigación.

Archivo y arqueología provienen de la misma etimología griega, *arkhé*, haciendo referencia a un “origen”, a un “comienzo”. Así, el archivo se constituye, en una primera instancia, no sólo como lugar geográfico o arquitectónico sino además como el *lugar de origen*, donde recae, potencialmente, la autoridad (y la autoría del origen). Visto desde este punto de vista, en tanto proceso, todo archivar requiere de una epistemología, de una lógica de recolección donde cierto tipo de papeles se convierten en documentos. No todo pedazo de papel es un documento. Operan, en muchos casos, lo que podríamos llamar *condiciones de descartabilidad*, *criterios de consignación* (en el sentido más administrativo del término) de la recolección misma. El archivo es por definición un lugar de lo político. Cómo se define un archivo en tanto tal no es sólo una pregunta técnica sino política, precisamente en tanto principio arcóntico (Mbembe, 2002)

En este punto quizá sea conveniente desarrollar algunas de estas ideas ayudado por un ejemplo concreto. La Ley 975 del 2005 o Ley de Justicia y Paz en Colombia, se encargó de administrar “la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley” a la “vida civil” luego de un proceso de negociación. Se convirtió en el espacio legal y configuró el “escenario transicional”⁷ en el que miembros desmovilizados⁸ de las Autodefensas Unidas de Colombia,

⁷ Por “escenario transicional” se hace referencia a los espacios sociales (y sus dispositivos legales, geográficos, corporales, productivos e imaginarios) que se gestan como producto de la aplicación de *leyes de unidad nacional y reconciliación* y que se caracterizan por una serie de ensambles de prácticas institucionales, conocimientos expertos, discursos globales y performatividades sociales que se entrecruzan en un contexto histórico concreto con el objeto de enfrentar graves violaciones a los derechos humanos y otros tipos de violencia (Castillejo, 2013: 1).

⁸ La desmovilización, entre el 2004 y el 2005, de la Autodefensas Unidas de Colombia fue el producto de un acuerdo entre los mandos de esta organización y los representantes del gobierno de Álvaro Uribe Vélez. La naturaleza de este proceso fue seriamente cuestionada por organizaciones de derechos humanos nacionales e internacionales, dado que los grupos paramilitares habían sido responsables de miles de graves violaciones a los derechos humanos, masacres y desplazamientos durante más de dos décadas de operación. Estos grupos fueron formados durante los años ochenta (aunque la historia de paramilitarismo en Colombia es de mucha más larga historia) por terratenientes locales, políticos tradicionales, y los emergentes cárteles de la droga para combatir la influencia social y militar de las guerrillas del momento en zonas estratégicas del país. Durante esos años, el país experimentó un aumento en la actividad

más conocidos como paramilitares, confesaron los actos delictivos que realizaron durante su “pertenencia” al grupo ante un Fiscal Especial de Justicia y Paz.⁹ Justicia y Paz es una de las múltiples formas mediante las cuales una sociedad particular enfrenta los efectos de la violencia. Como se ha visto en otros contextos sociales, las diversas iniciativas de investigación preocupadas por los procesos de violencia, en donde se instauran Comisiones de la Verdad o investigaciones judiciales, son mecanismos de reconstrucción histórica y jurídica que, en condiciones temporales y políticas específicas, se encargan de la *definición, recolección* y producción de un “saber” institucionalmente legitimado sobre *el pasado violento* de una nación (Young, 2004; Cole, 2008). Este proceso implica una serie de mecanismos de clasificación y control oficial a través de la intervención estratégica de saberes altamente especializados. El proceso de Justicia y Paz crea en sí mismo un archivo, en el sentido tradicional de la palabra.

En este sentido, la aplicación de la Ley ha gestado una serie de procedimientos que han requerido reglamentación, regulación y organización general: “sesiones de versión libre”, “audiencias de imputación de cargos”, “audiencias de control de garantías”, “incidentes de reparación”,¹⁰ al igual que el diseño de innumerables formularios

paramilitar contra estas guerrillas y sus supuestos “colaboradores”. En resumen, ellos han sido asociados con graves violaciones a los derechos humanos mientras amasaban gran riqueza, expropiaban a campesinos y pequeños propietarios e imponían grandes proyectos agroindustriales en las áreas de su influencia (Romero, 2006).

⁹El proceso fue el siguiente: una vez la lista de *desmovilizados* de las Autodefensas (y posteriormente *postulados* a los beneficios de la Ley, un *máximo de 8 años de cárcel*) propuestos por parte de gobierno nacional llega a la Fiscalía General de la Nación, se da comienzo a las investigaciones *preliminares* que buscan: “verificar la existencia de hechos delictivos, determinar la vinculación de los postulados a los mismos [grupos armados organizados al margen de la ley, GAOAML] y a la existencia de partícipes, recolectar material probatorio y asegurar el cumplimiento de responsabilidades derivadas del delito”. Luego viene una parte propiamente investigativa que comprenden las actividades desde la “versión libre” (confesión) hasta la “audiencia de imputación de cargos”. Dicha indagación implica la recolección de “elementos materiales probatorios y evidencias físicas que permitan fundamentar una acusación”. En general la investigación se concentra en el modo de operar de los Grupos Armados Organizados al Margen de la Ley. Una vez ratificado su acogimiento a Justicia y Paz y los hechos delictivos cometidos durante su pertenencia al grupo armado el postulado está en obligación de entregar los bienes conseguidos durante su pertenencia al grupo (Castillejo, 2013).

¹⁰Véase, por ejemplo, Fiscalía General de la Nación, *Guía de procedimientos de la Unidad Nacional de Fiscales para la Justicia y la Paz* 2009. Asimismo, el documento de circulación interna “Protocolo de Presentación de Prueba en la Audiencia de Control de Legalidad” que incluye un apartado extenso relativo al “Desarrollo Histórico de

de registro, de procedimientos, y solicitudes que posibilitan su funcionamiento. Es decir, desde los procesos de “versionar” hasta los protocolos de presentación de evidencias e información, Justicia y Paz ha requerido, para el trámite judicial, paulatina unificación y estandarización. Prueba de esto es que en el curso de los últimos años, desde la promulgación de la Ley y paralelo a sus reglamentaciones, la fiscalía ha emitido más de trescientos memorandos internos relacionados con el establecimiento del proceso de Justicia y Paz. Cómo se versiona, qué tipo de información se busca, cómo se presenta, y cómo circula, son algunos de los temas desarrollados a través de “directrices emitidas por memorandos”. Adicionalmente, estas precisan no sólo los procedimientos realizados durante la investigación judicial –en manos de la Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz y sus respectivos “satélites” en diferentes regiones del país– sino que informa sobre aspectos concretos en el uso de diversos equipos humanos especializados: investigadores criminales, topógrafos, perfiladores, antropólogos forenses, historiadores, psicólogos forenses, entre otros.

El proceso de Justicia y Paz tiene una serie de conceptos centrales mediante los cuales personas y funcionarios específicos recolectan información sobre el comportamiento de grupos ilegales (“grupos armados organizados al margen de la ley”). La “epistemología” del fiscal se centra en ese tipo de actos criminales; es decir, hace referencia a la recolección de “pruebas” que den razón de estos grupos ilegales, documentando su comportamiento por “fuera de la ley”. El fiscal no está interesado, epistemológicamente hablando, en investigar la violencia estructural en Colombia (en últimas lo que constituye el conflicto armado) ni en el papel que grupos armados *legales*, llámese las fuerzas militares o los estamentos de seguridad, tuvieron o han tenido en el marco del conflicto. Éste es el concepto central mediante el cual recolecta “datos” criminales, judiciales e “históricos”.¹¹ En otras palabras,

los Grupos Subversivos, Paramilitares y de Auto-Defensas”. Hay también resoluciones, como la 0-3998 del 2006, 0-0387 del 2007, 0-2296 del 2007, 0-4773 del 2007, entre varias otras que regulan y establecen directrices generales. Información tomada de la página oficial de la Fiscalía <<http://www.fiscalia.gov.co>> cuyo acceso electrónico fue el 10 de Enero del 2013. Desde la promulgación de la Ley, y paralelo a todos sus respectivas reglamentaciones, estos escenarios formales han venido constituyendo un gran archivo, bajo una lógica de recolección muy específica. También puede consultarse Procuraduría General de la Nación (Instituto de Estudios del Ministerio Público), *Conceptos Básicos Acerca de la Ley de Justicia y Paz y los Derechos de las Víctimas*, 2008.

¹¹ El archivo imaginario de Justicia y Paz está en muchos sitios. Se encuentra en la

el trabajo de un fiscal de Justicia y Paz crea un lugar de enunciación desde donde se le *asigna un nombre* a eso que llamamos “violencia”.¹² Esta operación nominativa, por definición ya implica un “vacío”, pues hace invisible, por decirlo así, otro tipo de “datos” que se encuentran por fuera de las arquitecturas teóricas o epistemologías legales inscritas en la Ley. Para la Ley, El estado colombiano, luego de más de cincuenta años de guerra, es un administrador de justicia y democracia y no un perpetrador.¹³ En resumen, el archivo es un lugar de enunciación, e implica una epistemología a través de la cual se estructura *la imaginación social del futuro*.

LOCALIZAR

Hasta ahora he intentado explicitar la manera en que el archivo y las operaciones espaciales, nominativas y epistemológicas que lo definen

Comisión Nacional de Reparación, en la Fiscalía General de la Nación, en la Defensoría del Pueblo, y en más de una decena de instancias del Estado Colombiano intervencidas con el proceso. Visto en su conjunto, no obstante su fragmentación, en este archivo imaginario la clasificación y la auscultación escópica de la violencia están asociada al procedimiento específico de investigación criminal que permite hacer inteligible algunas cosas mientras hace ininteligible otras.

¹² En este punto, la violencia paramilitar (este término es cercano a un sistema de coordenadas) es en resumen un prontuario de delitos en donde el “conflicto” aparece como un antecedente y donde los testimonios de sobrevivientes (de la muerte, del robo, etc.) surgen como índices de esta concepción de la violencia. En este caso, el dolor es incuestionable, y también el contexto en el que este dolor irrumpe lo social.

¹³ Aquí la noción del archivo como origen también plantea la pregunta sobre la relación entre la nación, la identidad, el trauma y la narrativa histórica (Bhekizizwe, 2002). ¿Cuál es la historia que nos cuentan los archivos oficiales en Colombia? Es más, si la información recabada por Justicia y Paz hace ininteligible ciertas responsabilidades alrededor de la violencia, ¿cuál sería entonces la “historia oficial” mínimamente consensuada de la guerra en Colombia? Indudablemente, cuando se habla de Argentina o de Sudáfrica, o del nazismo, se habla de concepciones del pasado sobre los que hay un mínimo de acuerdo. ¿Quién podría negar el carácter inmoral de la dictadura, del *apartheid* o lo que produjo Auschwitz? (Nachama, 2010). En Colombia, no obstante el océano de datos que ha producido Justicia y Paz, datos conectados a través de una epistemología de la recolección, a mi modo de ver, no hay una versión oficial sobre la guerra. Cuando se construyen historias oficiales, éstas (vistas, claro está, como un proceso colectivo y no como una imposición estatal) tienen que impregnar al mundo de claridad, o por lo menos en apariencia de claridad, en donde hay unos buenos y unos malos, unas víctimas y unos perpetradores.

y lo autorizan en primera instancia constituyen un artefacto cuya configuración específica está determinada por una serie de condiciones históricas concretas de producción (Bhekizizwe, 2002). En el contexto de una preocupación por la violencia, que prioriza la subjetividad, la experiencia del dolor colectivo y la perspectiva particular del trabajo de campo que esto potencialmente puede conllevar, una lectura formalista del archivo es, aunque necesaria, limitada y no da razón de ese ámbito de “datos” que constituyen la vivencia humana. Repensar el archivo desde la experiencia invita a una conceptualización del mismo en donde las operaciones archivísticas adquieren un contenido ampliado aunque problematizado. Así, lo que este texto plantea es desdoblar el término “archivo” a través de la noción de “localización”, en sus múltiples registros, para hacer referencia a ese ámbito de la experiencia. Con “localizar” entonces no hago referencia *exclusiva* al lugar físico o al depósito, sobre el que resta parte del poder del Estado, o al archivador, quien administra su acceso ritualizado y en quien se deposita legalmente su cuidado, el arconte. No hago referencia pues al espacio donde se almacenan los “documentos” y que funcionan como fuentes “naturales” del pasado, esperando la exégesis del especialista.

Así, sumando lo dicho hasta ahora, cuando digo “localizar” “la violencia en el pasado” hago referencia a una serie de *operaciones conceptuales* y políticas por medio de las cuales se *autoriza*, se *domicializa* –en coordenadas espaciales y temporales–, se *consigna*, se *codifica*, y se *nombra* el pasado en cuanto tal a través de la configuración de ensambles de discursos, conocimientos expertos y prácticas institucionales.

Es posible concebir comunidades de dolor u organizaciones de sobrevivientes que “localizan” la violencia y lo que la encarna en múltiples “lugares”. Las preguntas que emergen de esta definición son evidentes: ¿cómo adquiere la experiencia un “domicilio”, quién adjudica ese domicilio, quién funge como autoridad, e incluso como autor? Con esta definición, mi interés se centra en el proceso social y político a través del cual una “experiencia” es reconocida como parte del “acervo de conocimientos” que constituye el pasado y que se cristaliza en instituciones, como una comisión de la verdad (Berger y Luckmann, 1997: 299). Asimismo, haciendo eco a Derrida en su conferencia de la Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse, en el Museo Freud en Londres, “localizar” implica “identificar” y “autorizar” los rastros del pasado como pasado: requiere de una matriz interpretativa, una mirada y un oído *calibrados*,

en una serie de conceptos y presupuestos que permitan *aprehender* una inmensa variedad de experiencias y articularlas en un corpus *que les dé cuerpo*, forma e integridad (Derrida, 1995).¹⁴

El mapa, implícito en el nombrar, posibilita reconocer determinados eventos y oscurecer otros. Este mapa enmarca la mirada sobre el pasado, influyendo en su concepción, definiéndolo, haciéndolo posible dentro de un horizonte de posibilidades. Hablar de “localizar” implica pues hablar de *formas sociales de administración del pasado*, de las maneras como una sociedad lo hace inteligible a través de una serie de lenguajes y de prácticas nominativas.¹⁵ Y en esto hay una calibración de donde surgen diferentes clases de documentos, de narrativas e historias al igual que otro tipo de artefactos. Localizar implica nombrar ese pasado, codificarlo por medio de una serie de conceptos y regímenes de clasificación, unificados en un corpus interpretativo.¹⁶

Archivar es, en última instancia, una operación cognitiva que asigna nombres o conceptos a experiencias. El ámbito de esas experiencias es el cuerpo que percibe y organiza la información sensorial a través de mecanismos culturalmente establecidos. El archivar, en sentido tradicional, es una forma de “domiciliar” la experiencia. En este orden de ideas, a manera de ejemplo, quisiera mencionar el tema

¹⁴ El testimonio es un artefacto histórico y cultural complejo cuyas densidades semánticas requieren de un oído “calibrado”, el del investigador o el de una sociedad, en permanente estado de “equilibrio dinámico” (Bateson, 1976). Aunque el lenguaje (o la palabra hablada) es una vía para entender cómo sociedades “localizan” la violencia (en el pasado, en el futuro cíclico y repetitivo, en la estructura, en la agencia de una persona, etc.) podrían pensarse otros vehículos sensoriales, como el silencio o la ausencia.

¹⁵ Un elemento importante que hay que mencionar es que en diversas sociedades pueden darse diversas concepciones del “daño” de la “violencia” y de los actos “reparadores”, “terapéuticos”, “sanadores”, “restituyentes”. El discurso internacional de los derechos humanos puede ser un modelo de este tipo llevado a una escala global. Sin embargo, estas concepciones también se alimentan de recursos culturales locales.

¹⁶ La tríada codificación, clasificación y asignación la tomo de Gregory Bateson en su lectura sistémica de Alfred Korysybski en cuanto a la relación entre mapa y territorio: todo acto de pensamiento o percepción (o comunicación de la percepción) implica un proceso de clasificación o producción un sistema de codificación que “traduzca” las “diferencias” en el territorio (a través de conceptos como “altura”, “textura”, “temperatura”, etc.) y les asigne a una clase de clases. La cultura, en sentido antropológico, plantea este tipo de proceso cognitivo. Crear mapas es en esencia asignar nombres, y grupos de nombres, cajas cognitivas que informan, como lo plantearan Lakoff y Johnson, las prácticas de la vida cotidiana en las que se vive (Bateson, 1980: 26; Lakoff y Johnson, 1980). En este sentido, localizar la experiencia, implica un proceso de asignación social de nombres y sistemas de codificación.

de la *voz de la víctima*, el testimonio. Dado que uno de los vehículos centrales para comprender cómo comunidades de personas “articulan la experiencia” es a través del ejercicio testimonial, el acento se pone especialmente en las *condiciones de audibilidad* de ese testimonio (obviamente además del testimonio en sí mismo). En el contexto de escenarios transicionales generados en el marco de conflictos armados e históricas desigualdades, la voz de la “víctima” (y de alguna manera, el tema general de la memoria) ha sido domesticada por los lenguajes del Estado. Éstos giran en torno al maltrato corporal fundamentalmente. El verbo *domesticar* tiene aquí una doble acepción. No solamente evoca la idea de algo que se “somete”, se “reduce”, o se “controla” (por ejemplo al “domesticar” animales o plantas salvajes para el uso diario del ser humano) sino también al hecho de “acostumbrarse”, de “adaptarse” a un medio ambiente particular, humano, incluso racionalizado.

En este sentido, para quien ejerce el poder, “domesticar” hace referencia al hecho de “hacer familiar”, de traer a su “hogar”, al ámbito de su esfera “familiar” aquello que es percibido como “otredad”, como “alteridad radical”. Poder y control coexisten, paradójicamente, con la posibilidad de “habitar”, de “acostumbrarse” o crear un “hogar”. Domesticar implica pues el ejercicio de una suerte de violencia epistemológica que busca hacer inteligible lo que aparentemente es ininteligible. Esto es esencialmente una paradoja: confinación y articulación conviven. Lo que aquí quisiera resaltar es que el “testimonio” de la víctima de la violencia o del sobreviviente (de por sí definido por un contexto de enunciación constitutivo de los escenarios transicionales) es traído al mundo de lo “familiar”, a través de múltiples mecanismos sociales, y sometido, reducido a una forma de domesticidad. En otras palabras, experiencias casi irrelatables son hechas inteligibles —incluso a veces enlatadas como mercancías de consumo masivo— para un público a través del trabajo del lenguaje institucional.

Una forma de *confinarlas* al reino de lo doméstico es instalando una especie de silencio epistemológico, endémico de lo que llamo *leyes de unidad nacional y reconciliación*, alrededor de ciertas formas estructurales de violencia. En estos escenarios transicionales cabe la posibilidad de domesticar el testimonio al punto de presentar como ruptura lo que en realidad es la continuidad de la violencia. El testimonio irrumpe en la parsimonia de estos procesos, en la mayoría de casos encuadrado dentro del evangelio global del perdón y la reconcilia-

ción en donde la víctima al hablar debe “performar” a través de una serie de ritualizaciones que resaltan la magnanimidad del perdón. Los discursos globales del “perdón, la verdad y la reparación”, parte de la plantilla transnacional de la justicia transicional, impone formas de ser víctima (siempre perdonante) y de testimoniar que hacen del cuerpo mutilado el locus de la violencia. Aquellas víctimas que se niegan al perdón, y que están resentidas, rompen con este modelo moral y con el proyecto de unidad nacional que estos procesos adelantan. Formas de violencias estructurales (y en Colombia el destierro de la violencia de Estado en la ecuación de Justicia y Paz) no son fácilmente testificables, incluso al punto de literalmente ser ininteligibles para las arquitecturas teóricas de estas leyes. Hay un decantado de experiencia que es inasible, inarchivable, ilocalizable. No porque no sea posible, sino porque no hay necesariamente una voluntad de localización, de archivación. La asignación de un nombre, la localización de la experiencia, es lo que permite hacer el pasado legible, espacial, textual y corporalmente (Castillejo, 2012).

Coda: colaboración y políticas de la recolección

Conversábamos esa mañana frente a la costa en Ciudad del Cabo. Llevo aquí casi más de dos años de trabajo de campo y pensaba que me iba del país con la sensación de haber abarcado los temas centrales de esta investigación. La marea de la costa en Cabo de Buena Esperanza era alta, el viento golpeaba con fuerza este octubre solitario. El invierno ya se está retirando. Nuestra conversación, que había partido de temas aparentemente triviales, sin darme cuenta, comenzó a moverse hacia cosas más complicadas. A pesar de los años, jamás le había pedido sentarse a relatarme su vida en “prisión”. Hay entre los dos un acuerdo tácito de silencio. Él no quiere ser, como me lo ha dicho, la “metodología” de una disertación doctoral. Quizás en ese instante fue cuando, impromptu, la investigación realmente comenzó, cuando el mundo en su rutina inmediata no dejó de sorprenderme. Hay una relación entre la antropología y la sorpresa. Intuyo que cuando desaparece la segunda emerge el “experto”. Hablé largamente de la oscuridad, de los juegos de niños en mi familia cuando hacíamos carpas de cobijas y nos escondíamos en la noche como protección. El vacío, la noche, la penumbra parecen tener un cierto imán hacia la nostalgia y la tristeza. Me sentía muy solo.

Sin embargo, en mi propia ingenuidad, lo llevé a relatar lo que pensé serían historias de niños jugando en la noche, como la mía: *I hate darkness*, me confiesa con ese fuerte acento a Cape Flats, una mezcla de un afrikaans arrastrado por las contorsiones del inglés de barco de esclavos que habita la costa. *It reminds me of my time in solitary [confinement]*, dice lapidariamente. La oscuridad y el silencio flotaban en su vida como un recordatorio de la degradación de la que había sido objeto su cuerpo y su existencia y que lo acorralaría. No hubo historias de niños. Guardó silencio. ¿Dormiría con la luz encendida? ¿Qué sueños, como todos los niños, lo perseguirían “desde el lugar sin nombre”? Noté un miedo profundo a quedarse sin palabras, sin qué decir, no obstante no queriendo decir. “Jean Améry” (“née Hans Mayer”) “tomó su propia vida cuando se topó con ese muro”, pensé. Jamás volvimos a tocar el tema de la oscuridad, pero claramente mi trabajo se ha convertido, en parte, en una respuesta a ese instante, a esa híper-sensorialidad del vacío, al acto del encuentro (notas de campo, noviembre del 2005).

Finalmente, la propia naturaleza del trabajo de campo informa la posibilidad de “localizar” cierto tipo de realidades subyacentes a la violencia. Un elemento fundamental de la investigación tiene que ver con las políticas de la recolección de información. Si la vida cotidiana es un ámbito histórico (un encuentro estructurado entre seres humanos en un contexto espacial y temporal), habría que reflexionar también sobre las formas específicas de llegar al “terreno”, dado que también son el producto de geopolíticas específicas. La cotidianidad del “campo” es especialmente un ámbito político, de poder. No solamente se trata de hacer entrevistas para buscar las palabras apropiadas que quepan dentro de esa intertextualidad que llamamos “el texto académico”, para que pruebe, a la manera de un periodista, que estuvo “allá”, avasallando al lector con el efecto de una especie de “derecho a la inspección”. Con frecuencia, las palabras del otro emergen en los libros como meras ilustraciones de la perspectiva del investigador. La constitución del archivo como artefacto nace de ese “derecho” a la inspección (la expresión es de Derrida, *droit de regard*) que se abroga a sí mismo un investigador a través de ese complejo sistema que constituye la mirada, la cámara, la voluntad de saber y el rifle.

El investigador sobre la guerra, al *penetrar* (en sentido escópico) en un contexto determinado, constituye en sí mismo el momento concreto cuando comienza a hacer parte del universo que observa.

Esta autorreflexividad, que puede resultar trivial al tratar otros problemas de investigación, es central en el contexto de la violencia, pues la presencia de un “extraño” puede desatar toda una avalancha de situaciones que pueden poner en peligro, no sólo la integridad del antropólogo, sino sobre todo la de la comunidad de sobrevivientes. Aquí los temas de ética (no en su versión minimalista, contractual) y política de la investigación social se entretajan. El asunto es el siguiente: ¿Cuál es el camino que se recorre y se asume para llegar a un “sitio” de trabajo, imaginario o literal? ¿Cómo hacemos para que la investigación sea *con* otros seres humanos y no *sobre* otros seres humanos? De esas vivencias tenemos acceso, como expresaría otra vez Derrida, a su *rastro originario*, cuando mucho. De nuevo, esto ha sido un debate recurrente en las ciencias sociales, y en particular en la antropología, casi cayendo en la obiedad, pero el asunto es que cuando se habla de escenarios de conflicto, escenarios de guerra, escenarios de violencia, ese recorrido es determinante para lo que se puede o no se puede hacer. Estos recorridos, que yo llamo las *rutras del encuentro*, para alguien que trabaja en contextos de confrontación y conflicto, puede ser la diferencia entre la vida y la muerte, en el caso más extremo; cómo llega uno a una comunidad de desplazados, con quién se habla primero. De nuevo, problemas que son constitutivos de la antropología y de la formación de sus archivos.

En pocas palabras, lo que estoy planteando es que todo nuestro ejercicio profesional como antropólogos y antropólogas, hay que *historizarlo* (un tema que raya en la autoevidencia pero que recientemente moviliza pocas propuestas más allá del comentario en papel o en la supuesta deconstrucción de las llamadas prácticas de investigación). Si se piensa en la forma en que este recorrido se ha gestado, esto tiene que influir drásticamente en las maneras como operamos en la vida cotidiana (la que constituimos con nuestra presencia), generamos conocimiento, lo concebimos, y lo que hacemos con él. Evidentemente, cuando uno ha construido estas relaciones de *intimidad* con otras personas –a raíz de su sufrimiento–, se gesta un *universo moral* particular donde la pregunta por la *verdad del dolor del otro* no es sólo una pregunta pragmática sino una pregunta filosófica y moral y, por supuesto, política. Esta posesión del sufrimiento, de la intimidad más íntima de la persona, gesta una responsabilidad con la que uno tiene que lidiar como investigador.

En resumen, ¿cómo la investigación sobre la guerra interpela nues-

tras formas de ser antropólogos o investigadores? En otras palabras, si tenemos en cuenta la vida cotidiana, la *temporalidad de esa vida cotidiana*, las *rutinas del encuentro* con otros y el “terreno” –en cuanto escenario de transgresiones y transfiguraciones sociales e históricas–, las preguntas que hay que hacerse son: ¿Cómo construimos, metodológicamente hablando, saberes de cara al sufrimiento del otro? ¿Para qué sirve mi “intervención” (en un sentido casi militar y militante) o cómo intervengo? Es más, ¿no valdría la pena reconsiderar todo el vocabulario formalizado para hablar de estos temas como “intervención”, “informante”, “investigado”? ¿Qué quiere decir investigar el sufrimiento ajeno? y ¿en qué consisten, desde el punto de vista del investigador, las éticas de ese encuentro?

Cuando se entiende la naturaleza compleja de los encuentros antropológicos y etnográficos, cuando además la guerra hace parte sustancial del encuentro, es necesario repensar de manera seria las metodologías que se utilizan. A veces se piensa que una metodología particular es un proceso desprovisto de dimensiones políticas. Por ejemplo, algo tan banal como una encuesta, como una entrevista cerrada, en el contexto de Sudáfrica (a comienzos de los años 2000), era leída por las organizaciones de víctimas como un aspecto reciente y contemporáneo del colonialismo europeo en África. En África hay una temporalidad de colonialismo distinta a la que hay en América Latina en general: para los blancos y mestizos que pueblan la academia en el continente, el colonialismo no es siquiera un tema. Cosa distinta probablemente pensaría la América indígena. Cuando grupos de víctimas plantean públicamente que las “entrevistas” son otra forma de extirpación de recursos –lo que he llamado la *lógica de la extracción*, que tiene que ver con el sistema colonial, en la medida que se conecta con sistemas económicos de producción y reproducción de oportunidades, de riquezas, de una serie de mercancías–, de inmediato empieza a ser evidente que un tema tan aparentemente abstracto, cuando es observado en el terreno propiamente de la investigación histórica, adquiere una profundidad mayor. Cuando un antropólogo o un investigador de campo, en cualquiera de las disciplinas sociales, comienza a mirar las relaciones entre “poder” y “saber” en el registro de la vida cotidiana de su propio trabajo, la abstracción se convierte, no en un problema epistemológico, sino en cierta medida pragmático (Castillejo, 2005b y 2009a). El archivo está configurado por estos modos de “llegar”, por estas colaboracio-

nes o por la manera como se asume el puro ejercicio de recolección de datos.

Uno de los contrastes más fuertes, en el contexto arriba mencionado, es la permanente acusación contra los investigadores sociales (entre organizaciones de víctimas en Sudáfrica, en Colombia, o en el Perú) que, quizá cargados de buenas intenciones, respaldos académicos e institucionales y dólares en el bolsillo, replican lógicas de expropiación (Tuhiwai-Smith, 2004). ¿Qué tipo de mirada implicaría pensar la investigación social, por lo menos hasta cierto punto, en tanto proceso de colaboración epistemológica, entre dos puntos de vista, entre dos ojos, en el mismo sentido que Bateson traería a colación la visión binocular? ¿Qué tipo de *profundidad* histórica (los artistas le llamarían “perspectiva”) emerge precisamente del encuentro de esos dos ojos? Adicionalmente, ¿qué implica una relación de empatía crítica con el proceso de organizaciones de víctimas (donde el valor del rigor intelectual es central), en el contexto de una guerra que continúa? ¿Puede darse un académico el lujo de observar la sociedad desde el panóptico de su oficina o su apartamento? El trabajo de investigación sobre los temas de la guerra y la memoria obliga a replantearse viejos debates a la luz de nuevas circunstancias. No hay razón para no afrontarlos. Es en estos momentos de cotidianidad, el escenario de encuentros estructurados *cara-a-cara*, donde se *descoloniza*, por ponerle un nombre que ya ha caído infortunadamente en la trivialidad, la investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, “Philosophical Archaeology”, *Law and Critique*, (2009) 20: 211-231.
- Bateson (1972), *Espíritu y Naturaleza*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1980), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.
- Bowker, Geoffrey y Susan Leigh Star (1999), *Sorting things out: classification and its consequences*, Cambridge (Massachusetts), Massachusetts Institute of Technology Press.
- Butler, Judith (2006), *Precarious Life: the Powers of mourning and violence*, Londres y Nueva York.

- Clifford, James (1999), "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina antropológica", en *Itinerarios Transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- Cole, Catherine, "Performance, Transitional Justice, and the Law: South Africa's Truth and Reconciliation Commission", *Theatre Journal* 59 (2007) 167-187.
- De Certeau, Michel (1993), "La operación historiográfica", en *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (1997), "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Mood, and Location in Anthropology", en *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- Castillejo Cuéllar, Alejandro (2014a [original 2000]), *Poética de lo Otro: una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia* [2ª edición ampliada, actualizada y corregida], Bogotá, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Instituto Colombiano Para el Avance de la Ciencia y la Técnica, Colciencias (en imprenta).
- (2014b), *Documentando lo indocumentable: estéticas y políticas de las desaparición en Colombia* (en preparación), Bogotá, Universidad de los Andes.
- (2013a [original 2009]), *Archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea* (2ª edición en español), Bogotá, Universidad de los Andes, Centro de Estudios Socioculturales.
- (2013b), "Historical injuries, temporality and the law: Articulations of a violent past in two transitional scenarios", *Law and Critique* 24 (3): 1-22.
- (2013c), "On the Question of Historical Injuries: Anthropology, Transitional Justice and the Vicissitudes of Listening", *Anthropology Today* 29 (1): 16-19.
- (2012a), *The Domestication of testimony: truth, endemic silence, and the articulations of a violent past. Recht im Kontext Series*, Series Editors, Dieter Grimm, Alexandra Kemmerer y Christoph Möllers, Berlín, Institute of Advanced Study.
- (ed.) (2012b), "Violence and Memories: Problems and Debates in a Global Perspective", núm. especial, *Encounters: International Journal for the Study of Culture and Society* 5, Dubái, Zayed University Press.
- (2011), "Dolor, Comunidades morales y las texturas de la pertenencia en la Sudáfrica contemporánea", en Sergio Visacovsky (ed.), *Estados críticos: la experiencia social de la calamidad*, Buenos Aires, Ediciones al Margen, pp. 267-292.
- (2009), "La parole et la vérité comme fantasmagorie: instantanés du Pérou, de l'Afrique du Sud et de la Colombie", en Arnaud Martin (ed.), *La mémoire et le pardon. Les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique Latine*, París, L'Harmattan, col. Pouvoirs comparés, pp. 151-182.
- (2007), "Knowledge, Experience and South Africa's Scenarios of Forgiveness", *Radical History Review* 97 (invierno): 1-32.

- Creet, Julia (2002), The archive and the uncanny: Danilo Kis's "Encyclopedia of the Dead" and the Fantasy of Hypermnnesia, en Rebecca Comay (ed.), *Alphabet City: Lost in the Archives*, Toronto, Alphabet City Media Inc., pp. 1-12.
- Da Silva Catela, Ludmila y Elisabeth Jelin (comps.) (2002), *Los Archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*, Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- De Certeau, Michel (1984), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley y Londres. University of California Press.
- Derrida, Jacques (1996), *Mal d'Archive: une impression freudienne*, París, Éditions Galilée.
- y Bernard Stiegler (2005), *The Archive Market: Truth, Testimony and Evidence, en Echographies of Television: Filmed interviews*, Londres, Poli Press, pp. 82-99.
- Feldman, Allen (2004), "Memory Theaters, Virtual Witnessing and the Trauma-Aesthetic", *Biography* 27 (1): 163-202.
- Felman, Shoshana (2002), *The Juridical Unconscious*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.
- Fritzsche, Peter, "The Archive", *History & Memory*, vol. 17, núm. 1-2, (primavera, 2005), pp. 15-44.
- Highmore, Ben (2002), *Everyday Life and Cultural Theory*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Hamilton, Carolyn, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Greame Reid y Razia Saleh (eds.) (2002), *Refiguring the Archive*, Ciudad del Cabo, David Philip.
- Hilton, Alexander Laban, "Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance", *American Anthropologist* 98, núm. 4 (1996): 818-31.
- Hull, Mathew, "Documents and Bureaucracy", *Annual Review of Anthropology* 12 (41): 251-267.
- Kleinman, Arthur, Veena Das, y Margaret Lock (1997), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- La Capra, Dominique (2001), *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Lakoff, George y Mark Johnson (1980), *Las metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- Lan, David (1985), *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1985.
- Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space*, Londres y Nueva York, Blackwell.
- Malkki, Liisa (1995), *Purity and Exile: Violence, Memory, and the National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago y Londres, Chicago University Press.
- Manoff, Marlene, "Theories of the Archive from Across the Disciplines", *Por-*

- tal: *Libraries and the Academy*, vol. 4, núm. 1 (2004), pp. 9-25.
- Marx, Ursula, Gudrun Schwarz, Michael Schwarz, Erdmut Wizisla (eds.), *Walter Benjamin's Archive: Images, Texts, Signs*, Londres y Nueva York, Verso.
- Miller, Nancy y Jason Tougaw (2002), *Trauma, testimony and community*, University of Illinois Press.
- Mbembe, Achille (2002), *The Power of the Archive and its limits*, en Hamilton, Carolyn, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Greame Reid y Razia Saleh (eds.) (2002), *Refiguring the Archive*, Ciudad del Cabo, David Philip, pp. 19-20.
- Mueggler, Erik (2001), *The Age of the Wild Ghost*, Berkeley, University of California Press.
- Nachama, Andreas (ed.) (2010), *Gestapo, SS and Reich Security Main Office on Wilhelm- and Prinz Albrecht-Straße: a documentation*, Berlín, Stiftung Topographie des Terrors.
- Nagengast, Carole (1994), "Violence, Terror, and the Crisis of the State", *Annual Review of Anthropology* 23:109-36.
- Nelson, Diana (1999), *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley, University of California Press.
- Nordstrom, Carolyn (1997), *A Different Kind of War Story*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- y Antonius Robben (eds.) (1995), *Fieldwork under Fire*, Berkeley, University of California Press.
- Peterson, Bhekizwe (2002), *The Archives and the Political Imaginary*, en Hamilton, Carolyn, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Greame Reid y Razia Saleh (eds.) (2002), *Refiguring the Archive*, Ciudad del Cabo, David Philip, pp. 20-37.
- Perera, Sasanka (1995), *Living with Tortures*, Colombo, International Center for Ethnic Studies.
- Poole, Deborah (1994), "Anthropological Perspectives on Violence and Culture-a View from the Peruvian High Provinces", en Deborah Poole (ed.), *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, Boulder, San Francisco y Oxford, Westview Press.
- Richards, Thomas (1992), "Archive and Utopia", *Representations*, núm. 37, núm. especial, *Imperial Fantasies and Postcolonial Histories* (invierno), pp. 104-135.
- (1993), *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire*, Londres, Verso.
- Riles, Annelise (ed.) (2002), *Documents: artifacts of modern knowledge*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Robben, Antonius, y Marcelo Suarez-Orozco (eds.) (2000), *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Romero, Mauricio (2006), "Paramilitares, Narcotráfico y Contrainsurgencia - Una experiencia para no repetir", en *En la encrucijada Colombia en el siglo XXI*, ed. Francisco Leal Buitrago, Grupo Editorial Norma, pp. 357-386.

- Royle, Nicholas (2003), *The Uncanny*, Manchester, Manchester University Press.
- Sellen, Abigail y Richard H. R. Harper (2002), *The myth of the paperless office*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology.
- Scheper-Hughes, Nancy (1992), *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Northeast Brazil*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Schutz, Alfred (1993), *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.
- (1993), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- y Thomas Luckmann (2003) [Org.1973], *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Sluka, Jeffrey (ed.) (2000), *Death Squad: The Anthropology of State Terror*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Stoler, Ann Laura (2010), "Archivos coloniales y el arte de gobernar", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46 (2) (julio-diciembre), pp. 465-496.
- (1992), "In Cold Blood: Hierarchies of Credibility and the Politics of Colonial Narratives", *Representations*, núm. 37, núm. especial, Imperial Fantasies and Postcolonial Histories (invierno), pp. 151-189.
- Tambiah, Stanley (1996), *Leveling Crowds*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press.
- Taussig, Michael (1992), *The Nervous System*, Nueva York, Routledge, 1992.
- Tuhiwai-Smith, Linda (2004), *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books.
- Vosloo, R. (2005), "Archiving otherwise: some remarks on memory and historical responsibility", *Studia Historiae Ecclesiasticae* (octubre), vol. xxxi, núm 2: 379-399.
- Zeitlyn, David (2012), "Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts. Archives as Anthropological Surrogates" *Annual Review of Anthropology* 41: 461-480.

ALGUNAS PREGUNTAS METODOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS PARA LEER LAS NOTAS DE CAMPO ETNOGRÁFICO COMO DOCUMENTO HISTÓRICO

PAULA LÓPEZ CABALLERO

Fue en una plática coloquial con un colega historiador cuando me di cuenta, por su sorpresa, de que el requisito disciplinario de todo antropólogo que consiste en llevar una bitácora diaria de la investigación durante el trabajo de campo resultaba totalmente novedoso –y atractivo– para alguien no familiarizado con esta disciplina. La idea de escribir al final del día, a partir de las anotaciones hechas durante la jornada de trabajo, un relato lo más detallado posible de los acontecimientos vividos, era para mí casi una obviedad, hasta que caí en la cuenta de que para alguien que nunca había pensado en la manera de hacer antropología, la idea resultaba original y sugerente, aunque sin duda extraña.

En cambio, del lado antropológico de la frontera, el “diario de campo” es tan parte de la mística de la disciplina como lo es el trabajo de campo mismo y el aura de exotismo que aún rodea a sus temas de estudio y al estudioso mismo. Si bien es generalmente aceptado que casi ningún antropólogo ha visto un diario de campo antes de empezar el suyo propio y que, por lo tanto, no existe norma o canon alguno de cómo “debe ser” un diario de campo; y, si también es cierto que suele existir cierto pudor respecto a sus contenidos y que rara vez se discute al respecto, todos aquellos formados en esa disciplina sabemos que es condición *sine qua non*, de la investigación. De ahí la dificultad de definir esta herramienta de trabajo.

Piedra angular y evanescente de la disciplina antropológica, el diario de campo constituye el objeto central de la reflexión que quiero desarrollar en este capítulo. En las páginas que siguen no ofreceré, sin embargo, un método de elaboración (que no sobraría), ni una evaluación para determinar qué es un “buen” diario de campo. Este texto busca, más sencillamente, presentar una lectura crítica de algunos de

* Universidad Nacional Autónoma de México.

los pocos trabajos que se han acercado a diarios o reportes de campo redactados por otras personas en épocas distintas. Me interesa explorar las consecuencias epistemológicas del cambio de coordenadas de este tipo de documento. Redactados por los propios investigadores, en una mezcla singular entre diario íntimo, bitácora de trabajo, válvula de escape y laboratorio de ideas, ¿si los diarios de campo son la materialización de la experiencia vivida por el antropólogo, en qué medida podemos utilizarlos como fuentes de investigación histórica, abstrayéndolos de dicha experiencia? ¿Bajo qué condiciones metodológicas podemos “transformar” en documentos históricos estos “diarios de campo”, único repositorio de la evidencia empírica etnográfica? ¿Cuáles son sus límites en tanto que fuentes de información?

Estas preguntas surgen dentro del marco de mi investigación actual sobre una sociohistoria de la política del Instituto Nacional Indigenista (1948-2003). En esta investigación, me he interesado en los procedimientos seguidos por los fundadores de esta institución para dar cuenta de la realidad social que querían intervenir, a saber, lo que fueron reconociendo y definiendo como sociedades indígenas. Me interesa pues entender qué posibilidades analíticas ofrecen, en tanto que documentos históricos, los reportes de campo y otros documentos contenidos en el Archivo Histórico del INI redactados por antropólogos a principios de los años cincuenta.

Si bien no hay espacio aquí para detallar mi investigación puntual sobre estos reportes de campo, espero ofrecer un mapa si no exhaustivo, por lo menos útil para comprender las maneras en que los antropólogos se han acercado a los diarios de campo en tanto que archivo histórico. Aunque la literatura al respecto es reducida y, hasta donde yo conozco, ninguna trata sobre casos mexicanos, en las siguientes páginas presentaré los trabajos que he encontrado donde se discute el uso histórico de los diarios de campo. Este capítulo tiene entonces más una función expositiva que demostrativa. Trataré, sin embargo, de concluir con algunas intuiciones o hipótesis sobre las posibilidades analíticas del desplazamiento metodológico que supone utilizar diarios de campo antiguos.

En términos generales, el problema que atraviesa esta síntesis de lecturas es saber si podemos separar los datos contenidos en un diario de campo de la experiencia vivida por el antropólogo, o dicho de otro modo, saber si es posible estudiar tan sólo uno de los dos lados de la interacción social que se produce en el campo, en vez

de la interacción misma. Con ello pretendo contribuir al conjunto de interrogantes compartidas con los coordinadores de este volumen sobre las maneras en que producimos –y utilizamos– el documento, la etnografía, esto es, la “evidencia empírica”, quienes transitamos entre el archivo y el campo.

El diario de campo, ¿un “archivo de sí mismo”?¹

En su *Manual de etnografía* publicado en 1947, Marcel Mauss, uno de los fundadores de la disciplina en Francia, escribía: “El primer método de trabajo [del antropólogo] consistirá en iniciar un diario de a bordo [*journal de route*] en donde se anotará cada noche el trabajo realizado durante el día: fichas completadas, objetos recolectados, entrarán en este diario que constituirá una agenda fácil de consultar [y] un primer elemento de trabajo” (Mauss, 1967 [1947]: 16). Mauss pensaba en la constitución de series de objetos (fichados o recolectados) como uno de los medios privilegiados de producción del conocimiento antropológico, en una lógica museística y conservacionista. Aunque este objetivo ya no es de actualidad para casi ningún antropólogo, el diario de campo como un cuaderno donde se registran cotidianamente las actividades, a pesar de su aparente simplicidad, sigue siendo la herramienta maestra de los antropólogos, el arma del etnógrafo: “El cuaderno de campo constituye en las siguientes etapas de la investigación, una ventaja decisiva [...] como traza objetiva del desarrollo cronológico de la investigación” (Beaud y Weber, 2010).

Idealmente, en ese cuaderno se anotan las informaciones que el antropólogo va encontrando, nombres, fechas, lugares, situaciones que pueden ser simples listas, muy breves, en un estilo telegráfico, que sirvan simplemente como recordatorios al autor. Esos recordatorios pueden servir como guías de la investigación –un dato que falta o que hay que corroborar– o bien como guías de la redacción posterior, como en el caso de un encuentro particularmente significativo del cual se anotan los rasgos más importantes para reconstruir la situación por escrito posteriormente. Contiene además, impresiones, descripciones, relatos de situaciones observadas, de ceremonias, de

¹ Es así como Stefan Beaud y Florence Weber (2010:80) representan al diario de campo.

lugares, de personas, que pueden hacerse en el momento mismo de la observación o posteriormente a partir de los elementos captados al vuelo, por ejemplo en el caso de trabajos de campo en donde no es posible o no está bien vista la presencia de una persona extraña tomando notas. Muchas de ellas son fortuitas y suelen ocurrir una sola vez. Además, si bien es cierto que la percepción siempre está mediada por ideas, prejuicios, escalas de valor, etc., en estos textos, las experiencias narradas no sirven directamente para ilustrar un argumento, ni se presentan como explicaciones ni como demostraciones de teorías o perspectivas. Así, en términos de riqueza de la fuente, el diario de campo presenta entonces un interés específico al ofrecer acceso a prácticas no oficiales, a la palabra y los gestos de individuos ordinarios, en situaciones cotidianas, sin ocupar un lugar de prueba, demostración o refutación de una idea desarrollada por el investigador.

Pero el diario de campo es más que eso; es, de manera central, un diálogo consigo mismo. Así, aunque claramente un diario de campo no puede limitarse a ser un diario íntimo, una de sus mayores utilidades es que al elaborarse a lo largo del trabajo de campo, permite seguir las evoluciones de nuestras impresiones y pensamientos. Expectativas, proyecciones, idealizaciones, temores que inevitablemente desaparecen durante el avance de la investigación de campo, pero que resultan reveladores no solamente del avance del proceso, sino de las “condiciones epistemológicas” con las cuales se accedió al campo.

El diálogo introspectivo suele continuar a lo largo de la investigación de campo por la vía de incluir en el diario las sensaciones, impresiones e interrogantes que la información recabada va generando en el investigador, así como las primeras hipótesis o tentativas de explicación, malestares, incomprensiones, etc. En suma, el diario de campo ocupa un lugar no sólo como herramienta metodológica, como técnica de investigación, sino también como elemento epistemológico determinante; “sólo el diario de campo transforma una experiencia social en experiencia etnográfica”, dicen Beaud y Weber. Y ello, no sólo porque contiene los hechos importantes, sino porque recrea el desarrollo cronológico objetivo de los acontecimientos, dentro del cual la información se inserta y cobra sentido, nos obliga a vincularlos con otros hechos y a contextualizarlos, tanto respecto de la situación en la que fueron observados como respecto de la experiencia propia vivida por el antropólogo.

La utilidad principal del diario de campo reside, ya habrá queda-

do claro, en las relecturas que se podrán hacer de él más tarde. No sólo como contenedor de información sino como testimonio de una experiencia y de las transformaciones vividas por el propio antropólogo, tanto a nivel personal e intelectual, como en lo que respecta a la investigación misma: preguntas que pierden importancia, nuevos problemas que aparecen, etc. En este sentido, este documento es una mezcla de datos y vivencias personales que se confortan mutuamente una a la otra. De ahí la pregunta que guía este texto. Si la información “dura” que contiene un diario de campo debe restituirse dentro de su contexto de producción y si dicho contexto está estrechamente ligado a la vivencia del investigador, ¿qué limitantes o condicionantes es necesario tomar en cuenta al manejar estos diarios como documentos históricos? ¿Qué tipo de investigación puede hacerse con un diario de campo ajeno, escrito en un momento histórico distinto al del lector?

Historizar a las sociedades observadas

Un primer uso que se le puede dar a un diario de campo o a un reporte de actividades o de investigación etnográfica, no ya como herramienta metodológica sino como documento histórico, es informarse sobre la sociedad estudiada. Esto es, en cierta forma, utilizarlos como los utilizaría el antropólogo que los redactó. Ya sea porque el propio antropólogo decida publicar su diario de campo (junto con su monografía o resultado de investigación), como una manera de ofrecer pruebas y permitir al medio académico “controlar” el procedimiento de la investigación (Weber, 2001). O porque, con el acuerdo del antropólogo o sin él, los miembros del grupo en cuestión, buscan información sobre mitos, rituales, tradiciones, costumbres en general que con los años podrían haberse olvidado o dejado de practicar; en algunos casos los grupos investigados por el antropólogo exigen la entrega del diario como condición para poder instalarse en el pueblo o comunidad a estudiar (Gagné y Campeau, 2008). También las instituciones o empresas que financian investigaciones antropológicas pueden exigir las notas de campo (Obbo, 1990). En algunas universidades se acostumbra dar a leer el diario de campo a los profesores (Ottenberg, 1990). Los antropólogos mismos han recurrido también a las notas de campo de alguien más cuando, por ejemplo, se planea “revisitar” un sitio que ya ha sido

estudiado anteriormente (Lewis, 1950; Lutkehaus, 1990), o volver a un mismo lugar tras muchos años (Mead, 1928, 1953).

En este tipo de casos, los diarios o notas de campo se utilizan para buscar información sobre realidades pasadas, lo cual requiere hacer a un lado al autor de las notas y concentrarse en el resultado de su trabajo.² Se podría decir, en este sentido, que cumplen la función más obvia de una “fuente histórica”: documentar en el presente sobre una realidad pasada que ya no existe. Lo que el antropólogo escribió se convierte así en lo que los historiadores llaman “fuente primaria”, como puede serlo un testamento, un contrato, un pleito jurídico, etc. (Farge, 1989). Así como un contrato puede informarnos sobre los precios en una época lejana, así la nota de campo podría informarnos sobre la alimentación o el número de mujeres en la localidad en cuestión. Si el antropólogo estaba de buenas, si se peleó, si transgredió o si adquirió cierto estatus para poder obtener ese dato no es lo central. Dicho de otro modo, el contexto de producción de esa información pasa a segundo plano.

Ahora bien, ¿qué supone extraer la información de su contexto de producción en el caso de un diario o un reporte de campo? ¿Hasta qué punto es posible despersonalizar esa información y olvidarnos del filtro impuesto por el autor de las notas a sus datos? En cierto sentido, podríamos imaginar que hacer esto –distinguir la información “objetiva” de las impresiones, sentimientos, etc., del autor– es precisamente lo que el propio antropólogo hace con sus notas pensando en la redacción final de su etnografía. El procedimiento que se sigue aquí es, finalmente, colocarse en los zapatos del antropólogo, en su lugar de observación –aun si para buscar y observar de manera distinta– y focalizarse en el otro-observado.

Gilles Laferté (2006) se hace este tipo de preguntas al encontrarse con veinte años de material etnográfico archivado. Este antropólogo francés se interroga sobre la pertinencia y condiciones de la “revisita” del material etnográfico reunido por otro investigador. Durante los años 1990 su joven profesora Florence Weber decide legar a la universidad su archivo del trabajo de campo realizado para la tesis doctoral entre 1978 y 1985.³ Este conjunto de diarios de campo, documentos

²Un caso extremo es el narrado por Robert J. Smith (1990), quien para poder utilizar el diario de campo de una antropóloga retranscribe el documento completo pero dejando fuera todos los comentarios y señalamientos de la autora.

³F. Weber publicó una parte de estos materiales junto con el libro de su tesis doctoral. Cf. Weber 2001.

de investigación, estadísticas, periódicos, etc., será, además, el último estrato de un conjunto de investigaciones realizadas en la misma región de Francia, el Chatillonnais. Entre 1966 y 1968 un vasto programa de investigación sobre el mundo rural francés fue financiado a través del Museo de las Artes y Tradiciones Populares (ATP), con un equipo de varias decenas de investigadores reuniendo trazas materiales de la cultura rural, vista como una supervivencia a punto de desaparecer. El archivo de este trabajo colectivo se encuentra archivado entre las cajas del hoy desaparecido Museo de las ATP. Unos años después, entre 1967 y 1975, un nuevo equipo de investigación, más pequeño e independiente fue enviado a hacer “etnología de Francia”, en el marco de la escuela estructuralista y bajo el ala intelectual de Claude Lévi-Strauss. Sus materiales de investigación se encuentran resguardados en el laboratorio que fundara este conocido antropólogo, el Laboratorio de Antropología Social.

El excepcional conjunto de materiales archivados, que cubren prácticamente veinte años de investigación etnográfica en la región permite llevar a cabo una historia social y científica de la etnología francesa. Al mismo tiempo, este corpus obliga a reflexionar “sobre la posibilidad o no de transmisión de los datos etnográficos a un tercero, sobre el cambio que supone un nuevo observador sobre la mirada etnográfica a un mismo campo” (*ibid.*, 27). Esto es, “¿en qué medida, la información recabada por una personalidad social específica puede ser comprensible por otras?” (*ibid.*, 32). Laferté no realiza ahí un análisis de los materiales reunidos sino que simplemente enuncia y analiza las condiciones epistemológicas que se requieren para ello. Su conclusión apunta en una dirección similar a la que esbozo en la conclusión de este texto, aunque formulada diferentemente. Para él, el objetivo de una investigación a partir de estas fuentes debe dar cuenta, al mismo tiempo, de la historicidad de las sociedades estudiadas y de la mirada científica. Lo que, en mis términos sería, historizar la interacción entre el observador y el observado.

Examinar, pues, un diario de campo para conocer la sociedad que el antropólogo que lo redactó ha estudiado abre por lo menos dos interrogantes: Por un lado, ¿es posible adoptar la mirada del antropólogo que redacta y, de serlo, es válido para el historiador hacer esta operación? Y por otro, ¿qué lugar se le otorgará en el análisis a la dimensión vivencial del trabajo de campo que, en principio, es la que ordena, jerarquiza, ayuda a entender y analizar los datos contenidos de la investigación?

Como ya dijimos, la relectura posterior, hecha por el propio antropólogo que redactó, es la primera función del diario. En este sentido, podemos decir junto con Georges Bond (1990) que las notas de campo son, desde su primer uso, muy similares a los documentos con los que trabaja un historiador en la medida en que hablan de eventos –recientemente– pasados que el lector va a situar y utilizar para elaborar su análisis. Sin embargo, lo que distingue radicalmente al documento del historiador y al del antropólogo es que en el caso del diario de campo, el redactor y el lector son la misma persona. Lo que implica que la información que contienen es aun menos “autónoma”, por llamarle de una manera, respecto del evento mismo de su escritura y, por lo tanto, del autor que la redacta y su experiencia. El reto para un historiador o lector de un diario de campo que busque información sobre la sociedad o grupo estudiado es que deberá reconstruir el sentido de los datos sin el apoyo de esa experiencia. Volveré a la importancia de la experiencia en la construcción del sentido y el conocimiento antropológico en las conclusiones.

El diario de campo: historizar las prácticas de la cientificidad

Otro uso potencial de un diario o reporte de campo en tanto que documento histórico puede consistir, por ejemplo, en preguntarse si la manera de describir, documentar, transcribir, e incluso observar, siempre ha sido igual. Para Roger Sanjek (1990), quien se ha dedicado a documentar la historia de las notas de campo en antropología, es posible dar cuenta de los cambios y evoluciones en esta herramienta metodológica desde su creación. Así, la historia de la disciplina antropológica puede elaborarse no sólo al reconstruir las escuelas de pensamiento, sus disputas y sus convergencias, sino a través de la práctica misma de la investigación de campo y las maneras de registrarla. De hecho, como veremos, la idea de hacer un “diario de campo” no nació con la disciplina antropológica, y la forma más personal y subjetiva de un diario íntimo mezclado con la bitácora del día es, igualmente, más tardía. Veamos ahora qué tratamiento se les ha dado a las notas de campo en la historia de los métodos científicos. Esta revisión servirá también para contextualizar la producción de dichos documentos.

El canon de la historia de la antropología ha establecido que la importancia acordada al trabajo de campo es una innovación de prin-

cipios del siglo xx, específicamente de la “revolución” metodológica que provocó el trabajo de Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico oriental* (Gran Bretaña, 1917). Sin embargo, ya desde por lo menos la segunda mitad del siglo xix había una preocupación por establecer métodos sistemáticos de recolección de datos etnográficos para la producción científica en Europa y Estados Unidos. En 1939, la British Association for the Advancement of Science reúne un comité científico para elaborar una serie de preguntas dirigidas a “quienes tuvieran que viajar o residir en aquellas regiones del mundo habitadas por razas amenazadas” (en Urry, 2003: 66). El resultado es la publicación, en 1841 de las *Queries Respecting the Human Race to be Addressed to Travelers and Others*. El manual será reeditado y utilizado durante más de 100 años (última edición de 1956). En su edición de 1874 cambió a su nombre definitivo, *Notes and Queries on Anthropology*.

En la introducción, se explica que el objetivo de este manual es mejorar la colecta de “hechos etnológicos”, unidad de base del proyecto científico de la antropología. Con el fin de que los recolectores de datos en el campo pudieran proporcionar la información precisa que el científico –usualmente establecido en la metrópoli– requería, los “hechos” recolectados debían distinguirse claramente de las ideas y pensamientos de quienes los colectaban (Urry, 2003: 67). Este método y el ideal científico que perseguían estaban calcados de la biología, ciencia reina de la época. En cuanto al proceso de producción del conocimiento, la división entre investigadores de campo y antropólogos de gabinete estaba totalmente asumida. De ahí la búsqueda de rodear o evitar lo más posible la interferencia del observador directo. El “hecho etnológico” debía llegar “puro”, sin opiniones, prejuicios o creencias de parte de quien observa. En este horizonte de expectativas, el diario de campo no podía tener utilidad. La experiencia no aparecía aun como fuente de conocimiento sino como “ruido” que había que eliminar en la medida de lo posible.

Incluso en el caso de que fueran antropólogos quienes hacían el trabajo de campo, era muy usual que fuera el director del proyecto y no el propio investigador quien estableciera los contenidos de la investigación a realizar. Es el caso de Frank H. Cushing quien en 1879 fue enviado por el director del Bureau of American Ethnology a investigar a los indios Pueblo Zuni en Nuevo México. Su caso es interesante para el propósito de este texto pues saliéndose completamente del protocolo de investigación conocido hasta entonces, decide mudar-

se a casa del “gobernador” indígena, mientras el resto de la misión etnológica acampaba en las afueras de la aglomeración nativa. Muy rápido se percatará de la innovación que conllevaba su acercamiento al trabajo de campo: “Mi método será un éxito. Vivo entre los indios, como su comida, duermo en sus casas. Gracias a esto, ... mis notas contienen mucha información que otros exploradores no han logrado comunicar” (Green, 1979: 136, 7, en Sanjek, 1990: 191). Cushing será el primero en documentar su propia experiencia como fuente de información, que después se llamará “observación participante”. Sin embargo, Cushing no logrará sistematizar su propuesta ni constituir la en método y la generación siguiente de antropólogos, liderada por Franz Boas no la adoptará. En efecto, para este último, la separación entre “cultura” y “sociedad” era tajante y, entre ambas, prefirió claramente la primera. De ahí que el registro cotidiano de su experiencia en el campo no ocupe un lugar importante en la producción del conocimiento antropológico ni, por lo tanto, el diario de campo.

Pero volviendo al viejo continente, en una de las reediciones de las *Notes and Queries*, quien primero sugiere que la manera de coleccionar los hechos es tan o más importante que los hechos mismos es W. H. R. Rivers. Para él la calidad del material recopilado mejoraba notablemente si en vez de hacer un trabajo superficial de encuestas, se llevaba a cabo un trabajo intensivo que consistía en vivir un año o más en alguna comunidad pequeña para estudiar “todos los detalles de sus vidas y de sus culturas” (en Urry: 75). Ello permitiría al antropólogo obtener sus datos a partir de la observación y no nada más los cuestionarios establecidos desde la metrópoli y aplicados a los nativos por viajeros o funcionarios coloniales. Por ello, la investigación de campo debía de realizarla el antropólogo mismo. Así, para Rivers, el objetivo de la investigación era el mismo –producir “hechos etnológicos” objetivos–, lo que variaba era el método, más eficaz y preciso desde su punto de vista.

Aunque la bitácora o las notas de campo siguieran sin cumplir un papel importante en tanto que herramientas de investigación, algo estaba cambiando. Reconocer la utilidad de la observación suponía por lo menos tres cuestiones: primero, como ya se dijo, que el antropólogo con su formación y entrenamientos específicos debía estar ahí para observar; segundo, que las actividades de las personas observadas eran fuente de significado y de sentido; y por último, que la antropología podía estudiar no sólo “objetos culturales” (mitos, ritos, tradiciones,

etc.), sino también “prácticas sociales”. Será con este contexto de fondo que B. Malinowski se apoyará para formular lo que se convertirá en las nuevas coordenadas de la disciplina.

Malinowski vivirá tres años entre 1915 y 1917 en las islas Trobriand, en Oceanía, tras lo cual publicará su obra más conocida, *Los argonautas del Pacífico occidental* (1917). De manera sucinta, en términos metodológicos, tres son las aportaciones de este antropólogo al establecimiento de la disciplina antropológica, además poner en práctica la orden de Rivers de establecerse en el campo de estudio. En primer lugar, la idea de revisar y analizar sus notas de campo, *en el campo mismo*, y rectificarlas o ampliarlas con entrevistas y observaciones. En segundo lugar, el registro sistemático de observaciones directas, lo que después se llamó observación participante y no únicamente las formulaciones verbales sobre la vida social. Y en tercer lugar, el aprendizaje de la lengua nativa, como condición para su investigación supuso otra innovación: considerar el flujo de las pláticas cotidianas y banales como fuentes de información. Se opera entonces un desplazamiento que va de la entrevista con cuestionario hacia la observación y registro de situaciones de diálogo de la vida social local, obteniendo con ello información que era difícil de conseguir por el método de preguntas y respuestas directas. En este contexto de investigación, las anotaciones cotidianas empiezan a cobrar mayor importancia. El diario de campo para Malinowski (que de hecho será publicado íntegro en 1967 y causará mucha polémica)⁴ se volverá la herramienta capital de su investigación en tanto que soporte principal de la recopilación de evidencia empírica.

De manera paralela, en Estados Unidos, Margaret Mead, alumna de Franz Boas, descubría, también, la observación participante durante su investigación sobre la adolescencia en Samoa, en 1925-26. Ya hemos visto que para Boas el trabajo de campo consistía, en gran medida, en registrar objetos culturales, más que experiencias de vida. Por su parte, Margaret Mead, a través de sus distintas investigaciones (1925-1960s) explorará, como Malinowski, la vida cotidiana de los habitantes de Samoa, primero y de Manus (Oceanía) después: sus pláticas, sus actividades diarias, buscando entresacar lo no explícito, lo no formalizado verbalmente, lo no institucionalizado de la vida social. Su propuesta consistía en “generar realidades etnográficas articuladas

⁴Al respecto se puede consultar Erny, 1988, Lombard, 1987, Pinto, 1982, entre otros.

a partir del comportamiento más que de las declaraciones verbales” (Sanjek, 1990: 221). A pesar de la similitud con el proyecto de su colega británico, la distinción entre ellos es igualmente importante: “La investigación general de la cultura [...] para Malinowski venía antes y el estudio de las instituciones separadas venía después. Mead trabajó en sentido opuesto: un problema estructuraba la investigación que llevaba, en un segundo tiempo, a describir la configuración de la cultura en su totalidad” (*ibid.*: 219). En ambos casos, los dos etnógrafos se dedicaron a registrar deliberadamente gran cantidad de observaciones, dándole así al diario de campo un lugar central.

Durante las décadas siguientes, este instrumento de análisis se volverá una de las condiciones de posibilidad de la investigación antropológica. Esta innovación metodológica supuso además un movimiento a nivel teórico importante. Al ampliar los temas de estudio a la vida social, una frontera epistemológica empezaba a moverse: De un lado de la frontera, del de los observados, la idea de que la vida cotidiana de los nativos es fuente de información, que sus actos inconscientes o involuntarios son portadores de sentido y de significado y no únicamente sus conocimientos especializados o aquellas situaciones en las que explícitamente el antropólogo solicita que discurren sobre ellos, amplía casi al infinito el campo de lo cognoscible. Pero lo mismo sucede del lado de quien observa. La expansión del campo de lo estudiable y comprensible conlleva, de manera directamente proporcional el aumento de la importancia acordada al sujeto que observa y registra y a su singularidad. Así, su autoría y su autoridad personal empiezan a cobrar centralidad en la producción científica. De ahí que el diario de campo cobre más importancia mientras más valor se le otorgue a las situaciones de observación, de descripción, de transcripción.

Este uso de los diarios, notas y reportes de campo permite reconstruir situaciones pasadas pero no ya de aquello que el antropólogo observó sino de la manera en que lo hizo. Esto supone en efecto hacer una lectura más fina de sus contenidos pues en la mayoría de los casos estos problemas no son enunciados por los antropólogos, sino que son deducidos por el lector que busca reconstruir esa historia. Este uso de los reportes de campo, si bien sigue privilegiando a uno solo de los actores —en este caso el observador, más que el observado— problematiza mucho más la interacción entre ellos, al restituir la genealogía de las formas de observación y producción de conocimiento. No se trata tanto de recuperar la evidencia empírica del material

etnográfico sino de interesarse en las condiciones epistemológicas y metodológicas de su producción.

Pero los diarios de campo han servido también para formular otro tipo de interrogaciones que tienen que ver con la forma del discurso etnográfico. Veamos ahora cómo este examen más “formal” de los diarios de campo o de la escritura etnográfica ha sido otro medio para preguntarse sobre la disciplina antropológica y los fundamentos epistemológicos que la sostienen.

Historizar la etnografía como discurso sobre el otro

Daniel Fabre, antropólogo francés también se interesa en el discurso etnográfico y en sus formas. En particular, reconoce en la producción etnográfica un tropo constante que se articula igualmente al establecimiento de la autoridad del antropólogo en un complejo juego de representaciones y autorrepresentaciones. Para Fabre, mucha de la antropología del siglo xx reproduce una forma de representación que data por lo menos de dos siglos. Lo que él llama el “individuo-mundo”. En efecto, desde Montesquieu hasta por lo menos Lévi-Strauss, pasando por Boas y otros, la alteridad ha sido aprehendida a través de los testimonios, opiniones, historias de vida, etc. de un informante en particular que, bajo la pluma del antropólogo, se vuelve metonimia de una cultura. Aun si Fabre no ha hecho un trabajo sistemático sobre los diarios de campo, sus señalamientos para las notas privadas que Montesquieu redactó para elaborar posteriormente sus *Cartas Persas* y que posteriormente se publicaron con el título *Remarques sur la Chine*, resultan útiles para el propósito de este capítulo (Fabre, 2008).

En dichas notas, Montesquieu transcribe, anota y describe sus largos intercambios con Arcadio Hoang, un hombre de origen chino, probablemente el primer inmigrante de ese país que llega a vivir a París a principios del siglo XVIII. Este personaje, que será conocido como “le Chinois de Paris”, se convertirá en “el testigo” de la cultura china incólume y desaparecida, previa a la llegada de los occidentales. A través de la multiplicidad de reflejos y de miradas cruzadas entre él y sus contemporáneos parisinos, el individuo-mundo que más tarde aparecerá en las *Cartas Persas* se irá dibujando. Ahora bien, la figura ficticia que se elabora en ese proceso, “no es, a priori, el representante ideal de una alteridad que [Montesquieu] volverá accesible, es,

antes que eso, un individuo deshecho y reconstruido [...] su poder de mediación proviene del hecho de que ya no es de ninguna parte, que no pertenece a ninguna sociedad" (*ibid.*: 287). Así, el individuo-mundo, tal y como aparece en las notas de Montesquieu no es un "otro" inaccesible que requiere ser "traducido". Es más bien una suerte de pizarra que puede llenarse de contenidos variables. El éxito de la interacción entre ellos consistió —se puede sugerir— en que Montesquieu encontró lo que buscaba y Arcadio Hoang supo dar lo que le solicitaba.⁵ Las notas "de campo" en este caso permiten captar la complejidad de la relación entre observador y observado. Fabre deja claro, con su ejemplo histórico y fundacional, que esa relación no puede obviarse ni solventarse para concentrarse únicamente en uno de los sujetos, puesto que ambos están estrechamente vinculados, determinándose uno al otro.

La idea de que el discurso etnográfico está determinado por ciertos tropos o formas de escritura ha sido ampliamente desarrollada por James Clifford. La evolución que narra Sanjek a partir de las notas de campo y sus usos por distintos antropólogos es leída por James Clifford como el proceso por el cual se establece lo que él llama una "autoridad experiencial" ("experiential authority"). Sus interrogaciones en los principales trabajos que ha elaborado van dirigidos a sacar a la luz los presupuestos conceptuales y metodológicos que sostuvieron esa autoridad etnográfica y que, desde su punto de vista, están (o estaban) en crisis (Clifford, 1988, 1990, 1992).

En la genealogía propuesta por Clifford (1988), la aparición del diario de campo como herramienta central del quehacer del antropólogo, "oficialmente" establecido por Malinowski, materializa no sólo la institucionalización de la disciplina y la fijación de sus métodos y objetivos, sino sobre todo, un cambio de paradigma en la manera de construir la autoridad y la legitimidad del antropólogo. A finales del siglo XIX, el etnógrafo-que-describe (en el campo) y el antropólogo-que-traduce/interpreta (en la metrópoli) eran distintos y ninguno de

⁵ Un caso similar puede documentarse en México a través de la vida de Luz Jiménez, modelo de las vanguardias artísticas posrevolucionarias. Como lo afirma un testigo de la época, Luz conocía "suficientemente a sus pintores para poder imaginar, digamos desde el exterior, lo que los pintores querían, debido a esta especie de doble mirada que tenía sobre sí misma y sobre su tradición (entrevista a Jean Charlot del 7 agosto de 1971 accesible en línea: <<http://www.jeancharlot.org/writings/interviews/JohnCharlot/interview26.html>>. Cf. López Caballero 2012. Una versión en español de este artículo se encuentra en prensa actualmente.

los dos reclamaba como exclusivo el rol de “mejor interpretador de la vida nativa”, compartido con el viajero, el misionero, el administrador, etc. (*ibid.*: 26). Dos o tres décadas después, entre 1920 y 1930, jóvenes antropólogos como Malinowski, Griaule y Mead llevaron a término un nuevo género científico y literario: la etnografía, entendida como “una descripción cultural sintética basada en la observación participante” (*ibid.*: 30).

Para Clifford, la descripción etnográfica supuso un nuevo estilo de representación de la alteridad. La observación y la subsecuente escritura de lo observado fueron adquiriendo el estatus de técnica analítica que permitiría acceder al “corazón” de una cultura más rápido y de mejor manera. El triple resultado epistemológico fue que, en primer lugar, “la experiencia del investigador puede servir como fuente de autoridad en el campo”, en segundo lugar, que “la interpretación estaba atada a la descripción” (*ibid.*: 35), y por último, esa descripción-interpretación adquirió, paradójicamente, un estatus de objetividad y neutralidad que permitían considerar a la antropología como una ciencia. En suma, como el individuo-mundo de Fabre, la experiencia vivida por el investigador en un periodo acotado, pasa a ocupar el lugar de la totalidad de la vida social o la cultura del grupo en cuestión (*ibid.*: 37). Puesto que lo que le interesa demostrar le interesa demostrar cómo se produce la escritura de la antropología en tanto que forma de representación de la alteridad y en tanto que economía de la verdad, su análisis reposa no sólo sobre las monografías sino en los diarios de campo y su comparación.

Clifford se concentrará en lo que él llama “procesos básicos para registrar y construir reportes culturales en el campo” y específicamente en la técnica de la descripción, tan fundamental para el antropólogo (Clifford, 1990: 51). Su crítica es que lo que los antropólogos llaman “descripción” es de hecho una interpretación ya que ésta pasa, primero, por ordenar la información, ordenar la experiencia del trabajo de campo. E imponer un orden a la vida social, dice Clifford, si bien puede darnos “una precaria sensación de control sobre la realidad social”, abre igualmente una discontinuidad entre la experiencia vivida y la descripción que resultará de ese orden. En este sentido, el rol del antropólogo nunca es neutro ni transparente. La descripción “está lejos de ser simplemente un asunto de registro mecánico: los ‘hechos’ se seleccionan, se concentran, se interpretan al menos inicialmente, y se limpian” (*ibid.*: 63). Al ser escrita, la experiencia es, desde la pers-

pectiva de este autor, necesariamente un relato “ficticio” en el sentido de fabricado por el autor-antropólogo.

Siguiendo el camino abierto por Clifford, Vincent Debaene ofrece una alternativa de análisis más sobre la escritura etnográfica, dentro del marco de un proyecto más amplio en el cruce de la historia de la literatura y la historia de la epistemología de las ciencias sociales. Debaene busca demostrar la tesis de que principalmente en Francia, el proceso de institucionalización de la disciplina estuvo vinculado a una evolución epistemológica centrada, de manera capital, en la noción de experiencia. La investigación empírica del antropólogo se volverá mucho más que una colecta de material (datos, objetos, relatos...). Además de ello el trabajo de campo deberá ser un episodio transformador –y por ello fundador y productivo en términos del conocimiento– en la vida del antropólogo. Las consecuencias del “contacto” con los nativos en la propia persona del investigador serán el motor primero de la producción de sentido y de conocimiento. Esta experiencia de vida constituirá, además, el fundamento de su legitimidad como científicos para hablar de la alteridad.

Ahora bien, esa dimensión subjetiva, durante mucho tiempo y en particular durante el periodo “clásico” de la antropología (1920-1960), se dejaba fuera de las monografías finales. Éstas, con un lenguaje demostrativo y objetivante, se concentraban exclusivamente en el análisis y explicación de las hipótesis y argumentos antropológicos. Como lo señala Debaene, para la dimensión vivencial existe otro tipo de obras: publicación para un público más amplio y no tan especializado a quien el antropólogo ofrece relatos más “literarios” de la experiencia de campo.⁶ ¿A qué se debe la existencia de esta doble autoría? ¿Cuál era la utilidad de ese libro de difusión? La tesis que defiende Debaene es que ambos textos son codependientes para la legitimidad o la autoridad de la voz del antropólogo.

Puesto que, paradójicamente, será la experiencia subjetiva la que dará al antropólogo sus credenciales para producir un conocimiento confiable y veraz, es necesario narrar esa experiencia y al mismo tiempo, dejarla fuera de la demostración. La obra literaria que recrea la inmersión en un universo totalmente ajeno vendría pues a consolidar los resultados “demostrados” en la obra científica, más impersonal y

⁶ El ejemplo por excelencia de este tipo de libros es evidentemente *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss, aunque en ningún caso, el único.

neutra. Colocar a la primera en un texto externo a la demostración permitió igualmente eludir la discusión sobre el valor epistemológico dado a esa recreación, y en última instancia, a esa experiencia.

Ciertamente, el objeto de estudio de V. Debaene no es, pues, los diarios de campo ni sus contenidos directos sino el estatus epistemológico del trabajo de campo y su traducción en texto literario. Decidí incluirlo en esta revisión de literatura pues abre una pregunta importante sobre el vínculo singular en antropología entre método, epistemología y experiencia de vida. En efecto, si además de los datos obtenidos, la experiencia vivida es indispensable para la producción del conocimiento antropológico, ¿qué hacer de la fisura inevitable que se abre al utilizar los diarios de campo como fuentes de información para la historia?

La interacción entre antropólogos e informantes

He tratado de sintetizar analíticamente las preguntas, temáticas y métodos de distintos trabajos que trañan de los diarios de campo como documento histórico. Dentro de este conjunto es posible detectar tres grandes estrategias para abordar el material etnográfico a partir de un documento que, al menos en principio, está desvinculado de la experiencia de quien lo analiza. La primera lectura, que podemos llamar “a través de la ventana” o “de la ventana indiscreta”, se realiza situándose en el mismo lado que el antropólogo, casi en sus zapatos, para asomarse a través de la ventana de su diario al mundo exterior, a la realidad que estuvo allá lejos algún día. Puesto que el lector está junto al antropólogo-escritor y que ambos están viendo hacia fuera, este tipo de lectura no incorpora una reflexión sobre lo que pasa de su lado de la ventana, la experiencia no es objeto de análisis. En cambio sí supone que lo que se observa puede ser objetivado y cuantificado y descrito de manera suficientemente autónoma para imaginar que la información será transmitida, sin importar quién lea.

La segunda lectura propone un análisis que incorpora un poco más a ambas partes, que ya no mira a través de la ventana sino desde un observatorio que atiende principalmente al sujeto que investiga. Podríamos llamarla, para seguir con la filmografía clásica, “la lectura del aprendiz de brujo” pues aunque para este tipo de análisis la interacción entre sujeto observado y sujeto que observa es más importante,

los reflectores están puestos en quien observa. La lectura de los diarios de campo sirve para mostrar cómo se han acumulado las distintas experiencias individuales, a través de la historia, hasta constituir un método y una disciplina. La experiencia descrita por el antropólogo-escritor es igual o más importante que los datos obtenidos durante su investigación, pues el objetivo es dar cuenta del proceso que llevó a consolidar ciertas técnicas, herramientas y prácticas científicas.

Por último, la tercera estrategia para abordar los diarios de campo, se concentra en toda la mecánica epistemológica y política que permite crear la distinción entre observador y observado, al poner en evidencia el andamiaje que posibilita los efectos de poder y de alteridad propios a la disciplina. En este sentido, si aun se me permite la asociación fílmica, podríamos pensar en una propuesta similar a la de Lars von Trier en *Dogville*: en donde la escenografía, las cámaras y las luces no están ocultos tras la lente del director. Así, más que los datos contenidos en un diario de campo, a esta forma de leerlos lo que le interesa es cómo han sido puestos por escrito y qué juegos de legitimación aparecen en relación a la experiencia vivida y a la observación directa, con el fin de mostrar los límites del propio proyecto científico de la antropología. Se trata pues de hacer visible la realidad intersubjetiva que posibilita a cada una de las partes (observador / observado) a través de ciertos lenguajes, conceptos, formas de argumentar y de narrar, etcétera.

Queda claro que el uso de los diarios de campo como material de archivo no puede limitarse a su estatus de fuente primaria, ya sea para documentar al grupo estudiado o para hacer una labor introspectiva sobre el antropólogo y su disciplina. Los juegos de espejos que suponen estos documentos, la interdependencia entre el antropólogo como voz autorizada y el informante o el grupo observado como realidad descrita, todo ello apunta hacia la limitación de considerarlos como una “ventana transparente” abierta hacia el otro o hacia sí mismo. Lo que desde mi perspectiva podría complementar estas estrategias de análisis, es tal vez, una cuarta lectura que queda aun por experimentar –y por encontrarle un título de película– y que consiste en colocar al centro de la lectura y del análisis la interacción entre observado y observador.

En vista de la íntima interdependencia que existe entre lo que es cognoscible y la subjetividad del autor, asumir simplemente que resulta imposible estudiar uno sin el otro. La propuesta es entonces, leer

los diarios de campo buscando aquellos espacios en donde se pueda intuir o percibir la interacción entre el mundo del antropólogo y el mundo del informante, el umbral que permite que ambos se conecten y se articulen. Y apostar por el valor heurístico de restituir, con perspectiva histórica, esas situaciones, interacciones, acontecimientos en las cuales el lenguaje transcrito desprende “eventos”, esto es, información tal vez no explícitamente elegida para ser transmitida pero reveladora de un orden social, de formas de sociabilidad o de identidades y representaciones sociales en circulación. Colocar en el centro del problema a la interacción, más que a uno de los lados implica, igualmente tomar en cuenta el estatus intermediario de un documento como un diario de campo, siempre en un espacio indefinido entre texto y discurso, entre análisis y registro, entre descripción e interpretación, entre dato y experiencia.

Como propone M. Foucault (1969), no se trata de entender las “cosas dichas”, en este caso la interacción, interrogando a cada uno de los actores o a las cosas mismas, “sino al sistema de la discursividad, a las posibilidades e imposibilidades enunciativas que [estas interacciones] procuran” (*ibid.*: 170). Hacer de las interacciones entre antropólogo e informantes que se describen en los diarios de campo el observatorio privilegiado para un análisis documental de sus contenidos etnográficos puede permitir entonces una reflexión sobre las condiciones sociohistóricas de posibilidad de la situación, del observador y del observado. Fijar, en fin, el observatorio en la cresta, siempre en desequilibrio y en tensión, que une al sujeto observado y al sujeto que observa.

BIBLIOGRAFÍA

- Beaud, Stephane y Florence Weber (2010), *Guide de l'enquête de terrain*, París, La Découverte.
- Bond, Georges (1990), “Fieldnotes: Research in Past Occurrences”, en *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, R. Sanjek (ed.), pp. 273-89, Nueva York, Cornell University Press.
- Fabre, Daniel (2008), “Chinoiserie des Lumières. Variations sur l'individu-monde”, *L'Homme* (185-186): 269-99.
- Farge, Arlette (1989), *Le goût de l'archive*, París, Le Seuil.
- Foucault, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard [*La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 3a. ed., 2010].

- Gagné, Natacha y A. Campeau (2008), "L'expérience et la problématique de la (dé)colonisation : Autour de l'oeuvre d'Éric Schwimmer", *Anthropologica* 50 (1).
- Laferté, Gilles (2006), "Des archives d'enquêtes ethnographiques pour quoi faire? Les conditions d'une reviste", *Genèses* 63/2: 25-45.
- Lewis, Oscar (1960), *Tépoztlán, Village in Mexico*, Holt Rinehart & Winston.
- López Caballero, Paula (2012), "La formation nationale de l'altérité. Art, science et politique dans la production de l'autochtonie à Milpa Alta (Mexico), 1900-2010", *L'Homme* (203-204): 239-264.
- Lutkehaus, Nancy (1990), "Refractions of Reality; On the Use of Other Ethnographers' Fieldnote", en *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, R. Sanjek (ed.), Nueva York, Cornell University Press.
- Malinowski, Bronislaw (2001), *Los argonautas del Pacífico occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*, Madrid, Península.
- Mauss, Marcel (1967 [1947]), *Manuel d'ethnographie*, París, Payot.
- Mead, Margaret (1930), *Social Organization of Manu'a*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum.
- Obbo, Christine (1990), "Adventures with Fieldnotes", en *Fieldnotes. The Making of Anthropology*, S. Roger (ed.), pp. 290-302, Nueva York, Cornell University Press.
- Ottenberg, Simon (1990), "Thirsty Years of fieldnotes: Changing Relationships to the Text", en *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, R. Sanjek (ed.), Nueva York, Cornell University Press.
- Sanjek, Roger (1990), "The Secret Life of Fieldnotes", en *Fieldnotes. The Makings of Anthropology* R. Sanjek (ed.), pp. 187-270, Nueva York, Cornell University.
- Smith, Robert J. (1990), "Hearing Voices, Joining the Chorus: Appropriating Someone Else's Fieldnotes", en *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, S. Roger (ed.), pp. 356-70, Nueva York, Cornell University Press.
- Urry, James (2003), "La constitution du questionnaire. Notes and Queries on Anthropology. Les premiers pas de l'anthropologie britannique, 1870-1920", en *L'enquête de terrain*, D. Cefaï (ed.), pp. 65-88, París, La Découverte.
- Weber, Florence (2001 (1989)), *Le travail à-côté. Étude d'ethnographie ouvrière*, París, EHESS.

EL ARCHIVO: DE LA METÁFORA EXTRACTIVA A LA RUPTURA POSCOLONIAL

MARIO RUFER*

El archivo no es lo que salvaguarda, a pesar de su huida inmediata, el acontecimiento del enunciado y conserva, para las memorias futuras, su estado civil de evadido; es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo el sistema de su enunciabilidad.

FOUCAULT, 2010: 170.

Introducción: figuraciones

“El archivo es un espacio de poder”, “no existe dato sin selección previa”, “no hay nada transparente en la selección de las fuentes”. Podemos leer estas frases más o menos intercambiables en muchas investigaciones de corte histórico, histórico antropológico, antropológico o sociológico. Sin embargo, hay algo que sigue reproduciendo la noción de archivo como fetiche de autoridad. Las frases anteriormente citadas, cual anuncio de “fumar es perjudicial para la salud” sostenido por un fumador empedernido, normalmente preceden a investigaciones tradicionales que después de haber sellado con esa frase una especie de prevención ante lo que en efecto “se sabe”, sin embargo proceden en el ejercicio de escritura con ausencia de reflexión epistemológica sobre *sus* fuentes, *su* objeto, *su* operación particular, cotidiana, de producción de evidencia.

De Certeau plantea que todo eso permanece como “inversión escritural” (De Certeau, 2006: 101) en la producción de investigación histórica (pero puede llevarse perfectamente al terreno por lo menos de la antropología): por eso mismo la introducción de un trabajo se escribe siempre al final, donde uno ya resolvió todo aquello que nos condenó por un tiempo a jugar al rompecabezas.¹ La figura devuelta

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

¹ De Certeau explica que la historia hace un trabajo análogo al de la física al “produ-

a modo de “pieza” entraña la propia naturaleza del archivo: no exhibe los momentos de silencio, duda y contradicción en un proceso que, por definición, los contiene.

Tal vez la historia, disciplina a la que al decir de Lévi-Strauss no le vendría mal una crisis como la que pasó la antropología para repensarse a sí misma (Magaña, 1991), sea el campo que separó con mayor prolijidad quirúrgica a los “historiadores puros” de los escasos y extraños que hacen “teoría de la historia”. En antropología, en la crítica literaria e incluso en la sociología esto sería impensable. Geertz hizo años de campo en Bali y *por eso* revolucionó el concepto de cultura y significación. En historia eso es bastante más extraño (por supuesto, hay honrosas excepciones). Pero hace tiempo nos decía una historiadora: “siendo francos, los que vamos al archivo no tenemos tiempo de leer esas cosas” (*esas cosas*: teoría del archivo y de la escritura de la historia).

Michel de Certeau decía con claridad que el archivo es un espacio de estrecha relación con la muerte (o al menos, con aquello que por definición está muriendo). (De Certeau, 2006: 84). Derrida recordaba a mediados de la década de 1990 en *Mal de archivo*, un texto complejo que pasó desapercibido para los “historiadores puros”, que el archivo lidia tácitamente con la noción de origen, de original y sobre todo, con la idea del fantasma al que hay que, de alguna manera, poner en orden (Derrida, 1997). Achille Mbembe, filósofo de Camerún, añadía más recientemente otra arista a la discusión: el archivo, justamente porque evoca aquello que no acaba de morir, lidia con los espectros (Mbembe, 2001:22-24). El historiador (o cualquier investigador cuya materia prima sea el archivo) es eso: un experto en el trabajo espectral, en ordenar aquello que resta de una muerte. Eso, de alguna manera, es vivido por el historiador como el pecado que hay que ocultar a través de procedimientos discursivos; son ellos los que parecen ayudar a convencer(nos) de que allí sí hablan los subalternos, que nuestro hallazgo completó una parcela de la totalidad del tiempo que faltaba, o que la evidencia proporcionada mostró la continuidad (o la ruptura) con aquello que otros investigaron previamente.

La presencia del ausente, la totalidad y la continuidad temporal: tres de los imaginarios más persistentes sobre el archivo. Los tres atra-

cir” evidencia: *aísla* el cuerpo, pone aparte, forma una colección de piezas y las transforma en un sistema marginal para desnaturalizar el archivo (De Certeau, 2006: 85-90).

vesados por la noción de autoridad. Intentaré desentrañar esas tres figuraciones en este texto, para culminar con una serie de rupturas e interrogantes que abrió la crítica poscolonial a las operaciones con el archivo. No se trata, en absoluto, de argumentar que el poscolonialismo “solucionó” ciertas aporías y forclusiones de la historiografía clásica. Al contrario, se trata de exponer las preguntas planteadas para seguir, agónicamente, pensando.

Presencia/ausencia: origen, institución y estado

*En materia bolivariana (perdón, sanmartiniana) su
posición de usted, querido maestro, es harto conocida.
Votre siège est fait*

BORGES, 1995 [1970].

Los usos del archivo dentro de la disciplina histórica desde el siglo XIX remiten a la noción de “resto” como “evidencia”. Las operaciones particulares de la historiografía decimonónica europea remiten a una peculiaridad indisoluble: aquello que puede ser prueba es lo que funciona como huella. Sin embargo, en los procedimientos concretos de trabajo: ¿qué es una huella de historia? Dentro de la reconstrucción de los procesos que validan la evidencia en la disciplina, el propio François Hartog (2011) da cuenta de la dificultad de separar memoria e historia, de la complejidad para discernir entre archivo y patrimonio, entre gesto evocativo y fuente legítima y reconstruye desde la antigüedad clásica la noción misma de “evidencia para la historia”. Un punto importante del trabajo de Hartog es mostrar cómo la legislación generalizada sobre los archivos (de corte francesa pero que ha sido emulada casi al pie de la letra en nuestros espacios vernáculos) no ha sufrido cambios relevantes desde finales de la segunda guerra mundial. Su definición generalizada en la legislación internacional se desprende de una ley francesa de 1979 que plantea:

Los archivos son el conjunto de documentos, cualquiera sea su fecha, su forma y su soporte material, producidos o recibidos por toda persona física o moral, y por todo servicio u organismo público o privado, en el ejercicio de su actividad (Hartog, 2011: 207).

La tautología salta a la vista: el archivo son los documentos, y los documentos conforman archivo. Sin una definición de “documento”, esta noción oculta la producción de su autoridad (como si fuera una obviedad qué cosa constituye un documento). Pero sabemos tácitamente que un documento no es la experiencia, no es cualquier relato, no es el cuerpo (que vive, experimenta, guarda pero siempre es capaz de engañar y de engañarse a sí mismo). Es, en todo caso, el objetotestigo. Aquí hay dos operaciones sobre las que vale la pena reflexionar: primero, la historia hereda aquí la impronta de una encrucijada sémica generalmente pasada por alto. La huella, por definición, es un signo indéxico. Sólo puede pensarse en relación con la ausencia, con aquello que dejó una marca pero ya no está presente más que como trazo. Ése es un punto neurálgico porque la noción de huella ha sido pensada en la disciplina como “prueba de la presencia” que permite “rehacer el original”. De tal modo que una relación indéxica, de segundidad, aquello que sabemos que existió por *la marca dejada*, pasa a ser metonímica: pretende constituirse en la parte que permite reconstruir el todo; y de alguna manera, sigue operando como un juego de piezas en el que la totalidad es el horizonte. La imaginación histórica hegemónica sigue exponiéndose como si creyera en la totalidad: un documento prueba una “porción” que no estaba documentada, narrada, explicada; y a través de procedimientos discursivos construye la trama del proceso-progreso.

En segundo lugar, esa huella se relacionó por mucho tiempo con una forma artefactual, la escritura. Los archivos de fotografías, imágenes y los más recientes archivos orales institucionalizados son un campo en ciernes que buscan un lugar en el terreno de la autoridad. No es casual que la historia que trabaja con fuentes orales esté acodada por un apéndice institucionalizado: eso es historia *oral*. En definitiva, si no hay fuente “validada” (archivo) habrá otra cosa (leyenda, mito, “historia alternativa”, fábula, épica) pero la historia sigue escribiéndose con documentos.

Jacques Rancière llamaba tempranamente la atención sobre un hecho soslayado: no es que los historiadores crean que el archivo “reproduce” la paseidad, tal como decíamos en las frases del inicio (Rancière, 1993). Ya nadie sostiene (al menos no de forma confesa) que el archivo puede dar cuenta del todo. El punto es que generalmente no se piensan los ejercicios de escritura, los procedimientos narrativos por los cuales esa huella/documento se hace funcionar como origen

(y es capaz de concatenar en un tiempo lineal, vacío y homogéneo la imaginación expansiva del pasado que sólo parece ir extendiéndose y llenando el saco inagotable del tiempo con todos los presentes que pasan a ser historia) (Benjamin, 1973; Rufer, 2010: 14).

Hay una polémica interesante en este punto, en la que Roger Chartier (1995) discutía con Hayden White, uno de los “sospechosos de siempre” entre los historiadores por exponer cuidadosamente las operaciones y tropos literarios con los que opera el relato histórico (White, 2003). No nos interesa en sí esa polémica, por otra parte profundamente eurocéntrica, que sigue creyendo en la Ciencia, o más bien creyendo que es posible hacer ciencia social sin procedimientos de ficcionalización.² Pero sí nos interesa ver en ella las inercias de una práctica. A Chartier le importaba marcar que la diferencia fundamental entre historia y literatura es que la primera tiene una “doble dependencia” que la constituiría como ciencia, si no de lo verdadero, sí de lo verosímil: una dependencia con el archivo en tanto huella del pasado, y otra con los procedimientos técnicos y de “operación” con el saber profesionalizado y científico (Chartier, 1995: 8-9). Chartier aportaba un punto sustancial: hay procedimientos que aseguran la conexión de la historia *con la veracidad*, éstos son el documento como prueba, y la vigilancia de los pares. De Certeau también plantea más o menos lo mismo, pero con una estocada final: en esta colocación del documento como prueba de verdad, obliteramos que “el archivo borra la interrogación genealógica sobre dónde ha nacido, para volverse herramienta de una producción” (cit. en Hartog, 2011: 208).

La “dependencia” con el archivo, sin embargo, deja suelto el cabo que Derrida expuso: etimológicamente archivo se relaciona con el

² Es bueno recordar, siguiendo a De Certeau, que ficción no es sinónimo de “fantasía” sino de la imposibilidad constitutiva para recrear el hecho *in toto* (De Certeau, 2007: 1-16). La ficción *significa* la realidad a través de procedimientos retóricos. A diferencia de la literatura, la historia puede tener una innegable *intención* ética y epistemológica de verosimilitud, altamente profesionalizada y anclada en la pretensión de objetividad (que como ejercicio direccionado del lenguaje, por supuesto existe). Pero no por eso la historia deja de ficcionalizar. Porque si el pasado es ausencia pura, nunca se podrá volverlo a hacer exacta presencia en un texto. Es por eso que para ambos autores (con sus enormes distancias) la historia es ficción, y no porque sea igual a “una novela”. Plantear que la historia hace *lo mismo* que la literatura o el cine, es algo que ni De Certeau ni White pretendieron decir jamás. Lo que pretendían, cada cual desde su locus de enunciación, era desnaturalizar los procedimientos de composición, escritura y operación discursiva.

comienzo (*arkhé*, origen); y con la autoridad y la custodia (*arkheión*, arconte, reserva). Funciona de esa manera en la operación cotidiana.³ No sólo se trata de algo que *es* (objeto, texto, imagen), sino de lo que es por *investidura previa*: quien lo guarda, lo constituye en original y le infunde la capacidad de hablar por el acontecimiento. ¿Qué, quién, cómo se decide qué es huella, qué pasa a documento para ser arconte del archivo?⁴ En definitiva: ¿dónde se manifiesta la “firma del archivero”?⁵ Ésa parece ser la trampa intuida en Guayaquil, el cuento de Borges que refiero en el epígrafe. Allí, el narrador se bate en un duelo retórico con un historiador extranjero sobre el encuentro misterioso entre Bolívar y San Martín, enigma historiográfico de la patrística nacional latinoamericana si los hay. Por más argumentos que esgrima, expone el historiador, “*votre siège est fait*”: su posición está tomada, su punto de arribo ya está dado y es la historia, ninguna dialéctica es más poderosa que el heroísmo levantado por el archivo-monumento, parece querer decirnos Borges.⁶

El juego se produce entre los saberes y los poderes, entre las disciplinas y los mecanismos de institucionalización / estatalidad. El estado es, fundamentalmente, eso: la institución que guarda/guardia. En este sentido y ampliando lo que plantea Chartier, creemos con Derrida que el archivo puede ser, por supuesto, guardián de la memoria, pero también puede ser su alter ego más traicionero; ocultando en lo que permanece como fuerza, todo aquello que fue hecho fracasar,

³ Siguiendo al historiador Verne Harris, podríamos decir que los puntos centrales de Derrida en *Mal de archivo* con respecto a la operación de investigación en archivo son: 1. El evento, el “origen” del acontecer en su singularidad, es irrecuperable. La posibilidad de la marca que queda en el archivo, esa simple posibilidad, sólo puede dividir la singularidad; 2. El archivo, la huella archivada, no es simplemente una fuente, un reflejo, una imagen del acontecimiento. El archivo *modela* al acontecimiento; 3. El objeto no habla por sí mismo; al interrogar al objeto, al archivo, los investigadores imprimen su interpretación. La interpretación no tiene autoridad meta-textual, no hay meta-archivo; 4. Los investigadores nunca son ni podrán ser exteriores a sus objetos. Antes de que puedan interrogar a las marcas que deja el archivo, ellos han sido *marcados* previamente. Esa preimpresión modela la interrogación posible al archivo. (Harris, 2002: 65).

⁴ Sobre el “poder arcóntico” del archivo en la historia-disciplina y sus actos de borradura, secrecía, repetición e iterabilidad véase el análisis de Nava Murcia, 2012.

⁵ La expresión es de Derrida, “*the signature of the archivist*”. El filósofo plantea que no existe archivo sin esa firma, sin esa marca. Y aclara “por firma no me refiero a la rúbrica de la persona en el cargo, sino a la firma del aparato, de su gente y de la institución, todo lo cual produce al archivo. Esta firma es un lenguaje, un código performativo” (Derrida, 2002: 64).

⁶ Agradezco a la doctora Tatiana Bubnova la referencia a este cuento borgiano.

lo que ha tenido que ser silenciado, lo que fue preciso excluir de las muertes que nos pertenecen (y que nos pesan).

El archivo *histórico* no es cualquier archivo y por eso hacemos estas salvedades. Cuando ahondamos sobre repositorios que formulan la producción de la evidencia para las disciplinas (fundamentalmente la historia y la antropología y sociología históricas), somos conscientes de que dejamos fuera otras lógicas (las del archivo que funciona como rastro del pasado para acciones del presente: registros civiles, notaría, archivos de catastro, etc.). En todos los casos, sin embargo, la dimensión de “institucionalización” del archivo es clave. La relación actual entre archivo y estado es esquivada y difícil. No porque todos los archivos que consultamos sean “estatales”, sino porque en gran parte de los casos son lógicas, imaginarios y discursos de estatalidad los que se imponen en los mecanismos de archivación, aún cuando los repositorios que se creen pretendan desafiar las narrativas oficiales (Burton, 2005). Incluso hoy, que deberíamos ser capaces de imaginar la forma en que la digitalización impone nuevas reglas al universo de los archivos y de su circulación (orales, visuales, escritos o corporales como el performance), todo indica que es un error pensar en la transparencia, la mayor disponibilidad o el libre flujo de la información (Sentilles, 2005: 138-140).

El estado-nación (occidental, poscolonial, latinoamericano) tiene una relación paradójica con el archivo. Por un lado, no hay estado sin “sus” archivos que lo legitimen y le den plena existencia en el continuo temporal. Por otro, el archivo es una amenaza latente para el estado. El propio registro de pugnas, voces diversas y subversiones a la legitimidad y al orden se vuelven una amenaza al sentido mismo de su legitimidad. De ahí el vaivén entre, por un lado, la producción constante y extenuante de documentos “de estado” y su laberíntica burocracia que desemboca en la expansión de archivos; y por otro su caótica existencia, su confuso funcionamiento y en muchos casos, su deliberada y celosa secrecía o negativa de apertura.⁷ Al decir de Mbembe,

⁷ Aquí, los archivos de las dictaduras latinoamericanas siguen representando esa paradoja: sabemos que los gobiernos de facto clasificaban, taxonomizaban, nombraban y documentaban todo, incluso las actividades ilegales y clandestinas ligadas directamente a la represión, tortura y desaparición de personas. La existencia de esos documentos en muchos casos sigue siendo un misterio y en los más, prima la espera de su apertura nunca del todo clarificada. Para consultar un análisis desde la perspectiva etnográfica sobre los mecanismos de funcionamiento de los registros, cadenas de mando, organización burocrática y producción, gestión y destrucción de archivos en estos contextos véase Da Silva Catela, 2002.

Más que en su habilidad para retener el tiempo, el poder del estado reside en su habilidad para consumirlo, o sea, para abolir el archivo y anestesiarse el pasado. La acción que crea al estado es una acción de “cronofagia”. Se trata de un acto radical porque al consumir el pasado, es posible que el estado se conciba libre de toda deuda. La violencia constitutiva del estado se define en contraste a la esencia misma del archivo; la negación del archivo es, *stricto sensu*, equivalente a la negación de la deuda (Mbembe, 2002: 23).

Existe entonces una doble pulsión en la formación misma del archivo: permanecer y destruir, retener y silenciar. “El archivo siempre trabaja contra sí mismo [...] hay un deseo perverso de olvido en la propia lógica del archivo” (Derrida, 2002: 65).⁸ Se encuentra en él un “impulso parricida” que, al mismo tiempo, destierra la posibilidad de hablar de esa muerte, porque lo que debe asegurar no es la poética ni la épica, sino los restos (Schneider, 2011: 235). El empeño del estado con el archivo (no el estado como un ente monolítico sino como una amalgama de habitus, prácticas, rituales y dramatizaciones) está en posicionar “la sacralidad de los papeles” (Desai, 2001), enfatizar la posibilidad de reconstrucción y la negación de la pérdida. Los “sistemas de archivación y una escritura disciplinada producen ensamblajes de control y métodos específicos de dominación” (Stoler, 2009: 33).⁹ Esto está, sin dudas, anclado en la “obediencia” que genera la burocracia, trabajada de forma magistral por Weber cuando planteó que la administración es, ante todo, una forma cotidiana de dominación. Es importante aclarar que no sólo los protocolos de la disciplina nos constriñen, como profesionales, al acto de fe con la prueba y con el “papel”. También lo hace la propia cultura de la obediencia a la administración, gestión y burocratización de la experiencia a través de la cual nos construimos como sujetos y ciudadanos (Lugones, 2004).

Pero para que adquiera sentido cohesivo esa cultura de obediencia, una noción de comunidad tiene que ser creada por el estado, y se trata básicamente de una “comunidad de tiempo” en la que el archivo

⁸ Son importantes aquí las reflexiones de Arlette Farge sobre ciertos archivos (en su caso, el judicial parisino) que registran aquello que “normalmente no está destinado a permanecer” y sin embargo el propio ejercicio del poder expone (Farge, 1991).

⁹ Un análisis sobre la tradición hispánica de archivación como mecanismo de control y dominación en tiempos premodernos véase Grebe 2012. Sobre la transición a la “modernización” de los archivos estatales y el traslado de lógicas burocráticas españolas de documentación y registro a Latinoamérica, véase Morillo Alicea, 2003.

cumple una función basal: instalar la noción de que es un tiempo vacío y homogéneo *que nos pertenece a todos* (Mbembe, 2002: 22). Así, las muertes que han sido reprimidas están más a salvo de reaparecer como espectros si se ordena a los fantasmas con la meticulosidad de la taxonomía, la nomenclatura, el montaje de los fragmentos y la clasificación. Se impone un código de lectura que, para sostener una idea de totalidad, oculta primero sus condiciones de producción.

¿De qué hablamos cuando decimos que el archivo también *silencia*? ¿Qué quiere decir eso en la práctica cotidiana de trabajo? Foucault ya nos había enseñado que el archivo es menos la multiplicidad de lo que exhibe que la unidad de lo que prescribe: los límites de lo narrable. No es verdad que toda la experiencia tiene cabida en el lenguaje (y menos en el lenguaje autorizado, como veremos en el próximo apartado). Deleuze trabajó la noción foucaultiana de la arqueología como aquella que conjunta “la lección de las cosas con la lección de la gramática” (lo que una formación histórica es capaz de decir y de *ver*, de registrar) (Deleuze, 1987: 27-49). La arqueología no puede sino tener en cuenta una noción audiovisual del archivo: el texto y la imagen que ensamblan cualquier formación histórica. Sin embargo, trabajar con los regímenes de la mirada y del texto es un ejercicio que implica un entrenamiento que prácticamente no tenemos. Sólo sabemos trabajar con la marca, con el enunciado, y no con lo que esa marca hace fracasar. No sabemos leer el grito, el gesto o la ceguera en un archivo, normalmente porque no están o porque no hacemos más que un trabajo de intuiciones que pocas veces nos animamos a proponer. A pesar de todas las herramientas que el psicoanálisis trajo a las ciencias sociales (más allá de nuestra receptividad o no), lo cierto es que no sabemos exactamente cómo operar con la pregunta del inconsciente en el archivo: ¿qué hacer con el gesto apenas esbozado en un registro, con la risa, con la contradicción, con el engaño manifiesto? O para plantear la pregunta de De Certeau: ¿qué es eso que está afuera del texto y que sin embargo, se nota en él? (De Certeau, 2006: 240) ¿Cómo *escribir* sobre eso?

La gran escritora polaca Wislawa Szymborska sostuvo alguna vez que “el problema que la historia no alcanza a resolver es el de distinguir cabalmente entre el silencio y el secreto” (Szymborska, 2001). El silencio como aquello donde el lenguaje se abisma, no hay, languidece. El secreto, por el contrario, es ese espacio donde existe enunciado, pero es hecho fracasar. Se dobla su fuerza por la intervención minu-

ciosa de las instancias de poder. El archivo crea silencios y reproduce secretos; sobre ellos sólo podemos trabajar, si acaso, proponiendo el interrogante como herramienta epistémica y política. Probablemente en América Latina, el orden de género y la raza sean las marcas más reticentes al archivo: pertenecen al orden de la mirada, a la gramática (no a la superficie del texto); y sin embargo, son algunas de las más poderosas formaciones de signo y distinción.¹⁰ Raza y género ordenan y jerarquizan con el poder que tiene lo que es negado como principio: se esconden en los códigos de prácticas y miradas que a su vez, afirman en el texto su inexistencia (la economía simbólica del derecho, la igualdad y la ciudadanía se instalan para negar la eficacia de la raza o del orden binario, jerárquico y excluyente de género). Por lo general escapan a “la fuente” y el proceder que nos queda es desnaturalizarlos preguntando por quiénes y para quiénes habla el archivo, qué miradas legitima, qué cuerpos acalla, qué códigos de valor sobre los cuerpos invisibiliza, para qué secretos perdurables trabaja y sobre qué silencios descansa su reproducción meticulosa.¹¹

¹⁰ Rita Segato analiza con claridad la formación histórico-estructural de la raza como signo en América Latina y explica por qué la raza funciona como un código de lectura en los cuerpos que actúa con eficacia borrando el referente de lo que nombra. Nadie acepta hablar de raza como si fuera un tema “superado”. Sin embargo, en ese silencio está el código de valor más poderoso para afirmar distinción, valor, jerarquía (Segato, 2007).

¹¹ Para un análisis de estos puntos desde un objeto empírico preciso, véase Rufer, 2013. En la selección de las fuentes descansa también el peso del orden disciplinar como limitante de las preguntas de investigación. En el texto referido, Rufer intenta explicar por qué entre la “Conquista del Desierto” en Argentina y la “formación de migraciones coloniales en las pampas” aparece un hiato disciplinar. Pareciera que a la historiografía que se ocupa de la migración europea en Argentina, del origen del estado-nación y de sus procesos de modernización, no le incumbe preguntarse por la matanza de indígenas al sur de la frontera de Río Cuarto, los tratados engañosos y el fin de “la frontera”. En un comentario crítico sobre el texto que un par evaluador ciego le hizo al autor antes de la publicación, se lee: “la Conquista del Desierto y sus fatídicas consecuencias pertenecen a los estudios de etnohistoria. Por el contrario, los trabajos sobre el desbroce de la pampa cuentan con suficiente evidencia de archivo y pertenecen a la tradición historiográfica”. Aclaremos lo siguiente: los últimos reductos indígenas organizados al sur de Río Cuarto datan de 1877. El comienzo de la inmigración en colonias, de 1886. Esos nueve años en los que se aran tierras y cuadriculan campos son percibidos, a través de la figura del archivo, como un quiasma disciplinar que parece impedirnos hacer algunas preguntas. O más bien, *produce un secreto poderoso*: la desaparición de un sujeto social (el indio bárbaro y premoderno) para hacer aparecer *en el archivo* al sujeto territorial de la nación (el campo, las pampas). Por cierto, nunca encontraremos a un etnohistoriador que analice la Conquista del Desierto sentado en

La forma: ¿por quién habla el archivo?

Queda por escribir aún una historia de la poética del fragmento, pues los fragmentos no son sólo una necesidad que hacemos virtud, una vicisitud de la historia o una respuesta a las limitaciones de nuestra capacidad para guardar el mundo en cuatro paredes. Nosotros hacemos los fragmentos.

KIRSCHENBLATT-GIMBLETT, 2011: 49.

¿Todos los pueblos archivan? Si dijimos que el archivo es un lugar de autoridad: ¿Todas las sociedades tienen *derecho* y *acceso* al archivo? ¿Todos los grupos del estado guardia/guardián están cobijados por ese archivo que es, al decir de Hartog, “el guardián de la memoria de una nación”? (Hartog, 2011: 208). Decididamente no. El punto que aquí perseguimos no es “quién archiva qué cosa”, sino por medio de qué procedimientos implícitos el acto de archivar se inviste de legitimidad *como prueba de una experiencia*.¹²

Un episodio trabajado en otro artículo de este volumen aborda una arista de la problemática. En medio del trabajo de campo en un museo comunitario de San Andrés Míxquic, México, un entrevistado le dice al investigador: “¿Usted piensa que aquí hay papeles importantes? N’hombre. Puro pedrerío. A nosotros nomás nos dejan hablar de los muertitos, la fiesta, alguna figura [...] pero papeles, nada. Eso al gobierno. Hasta me dijo otro delegado una vez: *aquí nada escrito, eh*”.¹³ Sucintamente se expone aquí la experiencia concreta de esa “sacralidad” de los “papeles” en Latinoamérica, del poder fundante del arconte en las prácticas cotidianas, y de la división persistente entre sujetos que pueden hablar de “su cultura” (y para ello hacer un museo comunitario, traer objetos, exponer fotografías), pero no de “la historia”.¹⁴

una mesa de trabajo, en un congreso, con un historiador dedicado a la inmigración italiana y el boom agroexportador. En el imaginario hegemónico historiográfico son “dos mundos” de temporalidad distinta y distante, dos “series” de historia.

¹² Sigue siendo fundamental para estos puntos el trabajo pionero de Chakrabarty (1999) sobre *quién habla en nombre de los pasados “indios”*: adónde se asientan las epistemologías poscoloniales, en qué nociones previas de autoridad que resisten cualquier “giro” (cultural, lingüístico, metodológico, “desde abajo”) de las disciplinas.

¹³ Véase Rufer, “El patrimonio envenenado”, en este volumen.

¹⁴ En cierto sentido la celebración del patrimonio como aquello que afirma una identidad legitimada por otra metanarrativa (generalmente la historia nacional) sigue

De algún modo el episodio anterior destila, aún en pleno siglo XXI, la persistencia de una división clásica: aquella que separa sociedades de “cultura” y “sociedades de historia”. Esa distinción está atravesada por un elemento clave: para los saberes hegemónicos, el archivo es la herramienta que posibilita la historia, por ende no puede pertenecer al “orden de la cultura” (por supuesto tampoco al orden del discurso). El archivo cumple un rol crucial entre aquellos que “conservan” su pasado (Occidente), y aquellos que “viven” en/con el pasado confundiendo los tiempos y sus dinámicas (el resto). En gran medida ese *a priori* separó el terreno de la historia y de la antropología clásicas, y aún sigue operando en mecanismos no explícitos.

En su obra magistral *Time and the Other*, Johannes Fabian exponía de qué forma el saber antropológico “espacializó” el tiempo y colocó al “otro” habitando el pasado (Fabian, 1983: 31 ss.). La trama política de la modernidad posibilita que antropólogo metropolitano y nativo colonial cohabiten en el espacio, pero nunca el mismo tiempo. Los nativos viven en el pasado, en el atraso de la línea proceso-progreso. A esa fabricación de la temporalidad como operación antropológica Fabian le llamó “la negación de la coetaneidad”. Podríamos llevar esta división a muchas de las representaciones imaginarias actuales de nuestros estados-nación donde siempre hay algún otro (generalmente grupos indígenas) que es representado, concebido y tratado como habitando el pasado, el atraso, el “sub” desarrollo, y por ende necesita ser “tutelado” al presente. La feminista zimbabwense Ann McClintock, a su vez, proponía otra arista a la discusión: esa visión del presente (metropolitano) que es una forma de pasado en los otros, es factible porque existe un “tiempo panóptico”, de raíz imperial, que lo posibilita. Un tiempo imaginado por un sujeto teórico que se piensa

siendo materia de pugnas en la significación del pasado, y en la definición de la frontera porosa entre historia y memoria. Mientras en algunos espacios poscoloniales como Sudáfrica, Rwanda y la propia Argentina después de la dictadura militar, se ha intentado sostenidamente debatir, reencauzar y redefinir cuáles son los mecanismos legítimos para “producir historia” y de qué manera es viable iniciar una crítica propositiva al archivo, nos sigue faltando una discusión más iconoclasta sobre el poder de nombrar *historia*, cuyos fundamentos siguen estando anclados en nociones positivistas. Sobre la noción de “producción de historia” en contrapunto con el concepto de “H”istoria es imprescindible el trabajo de David W. Cohen (1994). Véase también la introducción de Saurabh Dube (2004) y el trabajo pionero en antropología histórica de Rapaport (1990). Desde los estudios visuales se ha hecho una crítica precisa a la noción de archivo, prueba y fuente, que es evocativa para trabajar en contrapunto a la disputa por la historia. Véase Coombes, 2003: 243 ss.

universal (Europa) y que abarca a todos los demás tiempos, y sobre todo abarca al presente de esos otros, para transformarlos en pasado por medio de una compleja matriz ideológica que abarca la literatura, la antropología, la historia, la prensa y las políticas públicas (McClintock, 1995: 15 ss.). Ese tiempo es un “punto cero” de observación, blanco, heteronormativo, patriarcal. Sobre él, a su vez, no es posible tomar ningún punto de vista (Castro-Gómez, 2005).¹⁵

Ahora bien, si esa división es posible, es justamente porque en la concepción hegemónica de las disciplinas, las sociedades que viven en el pasado no tienen archivo, no saben archivar, no producen arconte. Al decir de Fabian, en lugar de documentos que están destinados a ser huella del proceso, producen mitos destinados a ser épica de la continuidad. El contrapunto entre mito y archivo es un elemento clave para entender por qué se sigue reproduciendo la noción del logos ligado a un Occidente reificado. En primer lugar porque si tomáramos la tesis de Barthes sobre el mito (como una fórmula paradigmática que oculta una genealogía y una concepción), estaríamos ante la definición de De Certeau que acabamos de exponer sobre el archivo. Como huella, prueba e ilusión de totalidad, el archivo oculta la contingencia, la trampa del original y el lugar inconfeso de poder que clasifica los límites de lo decible. Reafirmar el archivo es, entre muchas otras cosas, soslayar su mitología y defender su lugar propio, estratégico.

¿Cuál es ese *lugar*? Expondremos un episodio de campo para trabajar esta pregunta. Cuando hacía una estancia en Sudáfrica en el año 2006, se topó con una encrucijada peculiar. En una visita al programa Somoho (Soweto Mountain of Hope)¹⁶ en Johannesburgo, le fue entregado un pequeño periódico comunitario que editaba la organiza-

¹⁵ Una de las discusiones más importantes de la crítica poscolonial y del giro decolonial ha tenido que ver con la desnaturalización del tiempo. La historia no piensa el tiempo como la matemática no piensa el número: opera con él, como si el tiempo tuviera existencia objetiva en un plano vacío, inabarcable y objetivo. La noción de temporalidad como política, como formación y orden discursivo cuya lógica permanece oculta en las estrategias de exposición disciplinaria tiene aún mucho por trabajar. Para estos puntos véase Rufer, 2010; Mignolo, 2011.

¹⁶ Somoho es una pequeña organización no gubernamental de Johannesburgo que se sostiene con fondos internacionales (básicamente enviados por Japón), y que se dedica a crear espacios comunitarios para el “rescate” de potencialidades artesanales o de saberes específicos de la población de Soweto, uno de los townships más populosos de los suburbios de Johannesburgo, habitado principalmente por población negra.

ción. Le hablaron de Tatamkilu Motsisi, un joven escritor negro que algo había plasmado sobre lo que al investigador le interesaba en ese momento: la relación entre historia y memoria; archivación y comunidad. Esto había escrito Motsisi en su ensayo “No longer at home” [*Ya no más en casa*].

Lleno de polvo encontró el camión amarillo tumbado en la orilla blanca, sólo tierra alrededor; una tenue luz de luna iluminaba el único espacio dentro del vehículo. Donde estaba volcado el camión empezaba el camino, y seguía señalado con flechas hacia adelante. Adentro, un desorden de piezas de todo tipo: ruinas de objetos y de papeles que él habría jurado que no cabían. Supo de inmediato que era el *Casspir* en el que lo habían torturado. Pudo también hilar los sucesos... hacía falta gritar para limpiar ese montón hacinado. Supo también que lo que no tenía eran voces apropiadas: *es necesaria una lengua para que el grito se oiga*. Lo estaban mirando desde arriba: *vuelve a casa. Nada de esto es verdad*. No hizo caso y quiso hablar pero la luna languideció. Caminó abatido en la dirección señalada, sabiendo que sería para siempre otro condenado del tiempo. Se fue con esa sensación incómoda que tenemos *los que no sabemos por qué nuestra experiencia no tiene asidero en la palabra*.¹⁷

Motsisi escribe un cuento corto que puede leerse como una alegoría de ese efecto de coerción en la capacidad de *nombrar* la historia reciente sudafricana, la restricción para construir ese pasaje difícil de la memoria a la historia. Repasamos el fragmento: el *Casspir* que

¹⁷Tatamkilu Motsisi, “No longer at home”, *Brief stories for breakfast*, Soweto Mountain of Hope (Somoho), Johannesburgo, 2006. Cabe aclarar que *Brief Stories for Breakfast* es una pequeña gacetilla que publica Somoho, impresa por los participantes comunitarios. El título fue votado por la comunidad. Los escritos se entregan en la sede de Somoho en Soweto (generalmente escritos a mano por los participantes) y la imprenta está allí mismo, funcionando con una computadora donada por un funcionario del gobierno local de Jo’burg, perteneciente al African National Congress (ANC). Cuando es impresa, un miembro del staff editorial de Somoho reparte la publicación gratuitamente en diferentes establecimientos de Soweto (gasolineras, bares, abarrotes, estéticas). La idea original de los responsables del programa estipulaba que *Brief Stories* apareciera cada dos meses; sin embargo, en octubre de 2006 sólo había aparecido una vez en ese año (en julio). *Brief Stories* se ocupaba de diferentes secciones: “Noticias relevantes de la comunidad”, “Avisos comunitarios”, “Cartas al gobierno” (este apartado es interesante porque recogía la voz de los actores de la comunidad al “gobierno” generalmente federal que Sohomo publicaba allí pero también elevaba al ayuntamiento), “Espacio para los niños y jóvenes” y “Pequeñas historias de Soweto” (en este último se encontraba el cuento de Motsisi, era el único de ese número de Julio de 2006, de una carilla de extensión).

el personaje del cuento ve anclado en el medio de un polvaderal, tumbado, es uno de los emblemas de la represión sudafricana en los *townships* en las décadas de 1970 y 1980.¹⁸ Un invento tecnológico militar, originalmente designado para sortear los espacios minados en Sudáfrica, vuelto elemento de seguridad nacional para vigilar las áreas marginales, identificar y no ser identificados, recoger información, atrapar disidentes, torturar.

El protagonista de la historia ve en el Casspir un contenedor de ruinas de todo tipo, palabras y cosas: un archivo. Desde allí se figura un camino hacia adelante, un sendero señalado con un vector: futuro y progreso. Sólo una luz desde arriba ilumina *lo que hay que ver*, luz que languidece cuando el narrador *quiere* hablar. Hace falta gritar para ordenar las ruinas, pero el grito no es la fuerza de la potencia, es la autoridad de un *código* que él no tiene: la historia que no puede nombrar.

No *sabemos* por qué *nuestra* experiencia está fuera de las posibilidades de la lengua, dice. No fuera de *cualquier* palabra. No fuera de la palabra de la *comunitas*, de esas “formas otras” de imaginar y concebir las narraciones del tiempo (en géneros que no podríamos aquí enumerar: el teatro comunitario, la danza ritual, las fábulas, las canciones “tradicionales”, las crónicas orales de generación, etc.). En todo caso, su experiencia está fuera de la palabra que escruta desde arriba, observa, conoce y envía al personaje a seguir el camino de las flechas: la historia del archivo y la evidencia, en su performativa capacidad de registro y autoridad.

No podemos saber si Motsisi leyó a Benjamin y su ya famoso pasaje sobre el *Angelus Novus* de Paul Klee, aunque parece improbable.¹⁹

¹⁸ Los *townships* son los grandes asentamientos de sectores populares sudafricanos, negros y colourds, organizados espacial y racialmente bajo la lógica del apartheid, e históricamente estigmatizados como violentos e inseguros. Soweto y Eldorado Park son emblemáticos de Johannesburgo. A su vez el *Casspir* es un vehículo de “invención” sudafricana, y uno de los símbolos más repudiados del apartheid. La palabra *Casspir* es un anagrama de los acrónimos *SAP* (South African Police) y *CSIR* (Council for Scientific and Industrial Research). Se diseñó a principios de la década de 1970 y fue luego introducido para uso policial. En la década de 1980 se utilizó en el servicio militar. Desde sus unidades se fotografiaba parte de los *townships*, y a personas específicas que eran vigiladas o perseguidas. Cf. <<http://www.globalsecurity.org/military/world/rsa/casspir.htm>>.

¹⁹ Escribe Benjamin con respecto al ángel de la historia: “Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una

Las analogías son, sin embargo, inevitables. Las ruinas esta vez están dentro del *Casspir*, el grito como el viento que sopla. También él quisiera rearmar las ruinas como el ángel. Pero se adiciona un elemento dislocador en el sentido. El reconocimiento del *Casspir* como lugar de su tortura y a su vez, espacio del archivo mismo: nuevamente *arkhé* y *arkheión* (custodia y legitimidad). El personaje es transportado por la inercia de una historia (una narración, una identidad narrada) dicha y pronunciada por otros. Cuando él quiere hablar, la luz languidece y en las palabras de otro inicia el camino del tiempo, *una condena doble al ostracismo del derecho a hablar, y a la ventriloquia de los que hablarán por él*.

Este episodio recuerda la claridad con la que Foucault apuntaba a la dimensión “coercitiva” de ese orden: “el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho” (Foucault, 2010: 170); y construye, a su vez, el efecto de limitación del discurso histórico a partir de ese dictum. La historia plantea la muerte para separar pasado y presente pero pone al archivo en el lugar de la ausencia y a través de esa operación, niega la pérdida. Se niega a hablar de ella, a trabajar en detalle las operaciones cotidianas, las instancias de poder y autoridad que se instalan para producir un artefacto que remplace a lo perdido.

No estamos diciendo aquí que el archivo sea infértil, sería contradictorio con toda la tradición académica que nos precede, pero quisiéramos plantear dos puntos: pocas veces se reflexiona sobre el sujeto tácito de los repositorios, y muy pocas veces se hace “registro etnográfico” del propio archivo. Con el primer punto aludo a lo que Frida Gorbach llama en el texto de su autoría incluido en este libro, “la metáfora clínica” con la que se piensa la labor de lectura del archivo. El historiador (o académico) lee, observa, analiza, disecta e *interpreta*. Incluso cuando se trata de nuevos archivos (la ola de apertura de archivos criminales, archivos de los manicomios, de las cárceles, etc.) la pretendida *lectura a contrapelo* deja intacta la metáfora extractiva: como si en estos nuevos repositorios descubiertos pudiéramos ahora sí encontrar la voz de los silenciados, de los subalternos, de los

cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hacia el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”. Cf. Benjamin, Walter: “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973 [1940], pp. 175-191.

locos, de los indígenas, de los homosexuales (o no cissexuales), de los colonizados.

Lo que pocas veces cuestiona esa actitud es la lógica de producción de esos textos, la ambigüedad que los constituye, la imprecisión que los marca, el ejercicio silenciador, parcelador, que los atraviesa.²⁰ Si pensáramos en una carta de una mujer del Manicomio de la Castañeda, que fue interceptada por una enfermera, probablemente guardada por ella, entregada a alguno de los médicos, pasada en limpio y glosada por más de un facultativo a lo largo de los siguientes años: ¿qué dice de ese sujeto hablante el fragmento que llegó a nosotros? Al decir de Spivak (2003), las concatenaciones de poder, deseo e interés que afirmamos cómodamente sobre los otros, ocultan no que el subalterno no hable, sino que sus condiciones de enunciación y lo que de ellas llega a nosotros, es una cadena de huellas de supresión, de fracaso del sujeto soberano y de ejercicios de poder. Estamos demasiado ocupados en “rescatar” del olvido al sujeto (aparentemente soberano de su propio discurso) y en gran medida seguimos pensando que nuestro trabajo se legitima en ese acto de salvataje: afirmar que existe posibilidad de saber quién era, qué pensaba, qué quería esa indígena loca encerrada por pobre, morena y mujer.

No se trata, como alertarán por ahí, de simple escepticismo posmoderno. Tampoco de lo que no podamos saber. Se trata de hacernos cargo de muchas críticas que hemos pasado por alto en ese afán de excavación: principalmente aquellas que desde Bajtún hasta Foucault y Bourdieu alertaron a las ciencias humanas sobre el funcionamiento del discurso.²¹ Considero que no es conveniente seguir operando

²⁰ Entre aquello que no aparece en el archivo tradicional, en los legajos, prensa, repositorios; y aquello que aparece como performance del cuerpo, oralidad, *story*, se agudiza una brecha: lo que el archivo no asienta y que los lectores del archivo no vemos (en términos de orden del discurso), es también lo que ordena el código de lectura y de visión: ¿por qué —se pregunta Horacio Roque Ramírez— incluso desde las lecturas novedosas del *archivo como performance*, se asume que una vida *queer* y “cool” es por definición blanca y eurocéntrica, mientras que el cuerpo latino es heteronormativo e hipersexuado casi como dogma? ¿Qué amalgamas de raza-género y jerarquía oculta? (Roque Ramírez, 2003:120).

²¹ Nos referimos específicamente a las nociones bajtinianas de dialogismo y heteroglosia, por las cuales el lingüista ruso alertaba acerca de que ningún discurso es “monológico”, porque todo enunciado contiene en sí mismo una hibridez de voces. Así, en el enunciado del subalterno está de algún modo la voz expectante del dominador; lo que existe no es nunca un discurso “puro” de un sujeto soberano, sino en todo caso una asimetría en el *poder que tenga ese enunciado para significar*, y esa marca no proviene del

como si el archivo nos otorgara una pieza revelada que da cuenta de la transparencia entre sujeto de la conciencia y sujeto del lenguaje: ese esclavo que declara en audiencia a finales del siglo XVIII, que no firma porque no sabe, que es descrito por la mirada y la mano del amanuense para quien ese esclavo empieza siendo mulato y termina siendo zambo en el mismo documento, y que a su vez calcula su edad en “veinticinco años poco más o menos”, no puede ser tratado como una unidad sujeta a su conciencia transparente; como si pudiéramos citar lo que el documento dice, asumiendo la revelación de un sujeto aparecido a la superficie de la historia (Farge, 1991). Otra vez, no estoy diciendo que “no haya nada” en ese documento. Al contrario, hay demasiado: producción que abre una ventana para comprender la amalgama entre poder, discurso, dominación y práctica social. La metáfora foucaultiana es poderosa: el desenterramiento del artefacto no devela nunca lo que existió tal cual. En todo caso revela el poder evocador de la ruina en cualquier arqueología: documento/monumento.

*El ejercicio etnográfico y la pregunta epistemológica:
las apuestas de la crítica poscolonial*

Los estudios poscoloniales y el giro decolonial abrieron preguntas concretas al trabajo con el archivo a través de su revisión de la colonialidad como marca que persiste en la construcción de las modernidades locales (mexicanas, kenianas o indias, cada una con su dinámica peculiar).²² Son preguntas que podríamos recuperar con rédito para

enunciado mismo. La asimetría reside en la capacidad que voces heterárquicas tengan para hacerse *oír* (Bajtín, 1982). Foucault, como es sabido, introdujo la noción de que el enunciado es más relevante que la enunciación, porque el momento de la enunciación es sólo una inscripción de una posición/sujeto en una serie mayor de regularidades (la de los enunciados, siempre en órdenes ritualizados, jerarquizados, valorados en regímenes específicos de verdad). No existe el “yo” que habla con independencia de las condiciones que el orden del discurso impone (Foucault, 1992). Bourdieu, a su vez, contribuyó a repensar la noción de performatividad en el lenguaje: si hablar tiene una eficacia “mágica” como propone la pragmática (porque *hace cosas*), esa capacidad tiene que ver menos con los atributos del lenguaje que con el lugar social y las condiciones ritualizadas desde las cuales esa habla es pronunciada: el rito, la marca de distinción y las posiciones de autoridad son imprescindibles para analizar la producción de sentido. (Bourdieu, 1985).

²² Por ahora dejaremos de lado las distinciones específicas entre los estudios pos-

la investigación en México y en América Latina. Dos dimensiones se entrecruzan aquí, y vale la pena distinguirlas: la primera es la *dimensión etnográfica* en términos de revisitar, con otra mirada, aquello que nos resulta familiar: el archivo-repositorio, la noción de documento-fuente-texto, la cultura de los “papeles” o de “la palabra”. La segunda es una *dimensión epistemológica*: ¿sólo eso puede ser archivo? ¿qué pasa si, con Motsisi, nos preguntamos también nosotros qué constituye evidencia del acontecimiento por encima de la matriz eurocéntrica de poder/saber? Dejemos por un momento la noción esquivada de verdad: ¿qué hace que un hecho sea comprensible cuando el documento silencia, reprime y oculta? ¿Pueden, el cuerpo hecho performance, el rumor hecho drama, el poema hecho proclama, ser parte del archivo en términos de “producción de una historia”? Repasemos algunas apuestas.

Sobre esta última dimensión epistemológica, el historiador indio Ranajit Guha advirtió tempranamente que para trabajar las revueltas campesinas en India, no podía pensar en el archivo como una “emanación” de verdades coloniales. Las prevenciones de la “historia desde abajo” británica (a lo Thompson, Hobsbawm o Hill) no le servían lo suficiente porque seguían creyendo que la cuestión era “encontrar nuevas fuentes” (en vez de abrir la pregunta sobre qué leer y ver en ellas en términos de lenguajes de autoridad y dominación) (Guha, 1983). La escuela de Estudios de Subalternidad se diferenció fundamentalmente de la “historia desde abajo” por su mirada sobre el archivo. Guha confiesa que ese conjunto de documentos y fragmentos evocaban más los miedos ingleses y de sus prejuicios, o la lógica con la que entendían la conciencia política, que lo que significaba hablar, hacer política y concebir la lucha por parte de los indios a mediados

coloniales de raíz anglosajona y el giro decolonial de cuño latinoamericano porque excede la discusión de este trabajo. En este sentido, acordamos con Rita Segato sobre “la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy” (Segato, 2007b: 158). Por supuesto, no estamos hablando de continuidades en los términos en los que el estructuralismo clásico las percibía, o como cierta historiografía serial las concibió, como series inmutables que pesan cual condenas históricas por encima de los sujetos sociales que las viven. Hablamos, en cambio, de reconocer continuidades miméticas silenciadas, parodiadas bajo el aparente quiasma del “sujeto nacional”, amparadas por las disciplinas que a su sombra se construyeron, asumidas y practicadas como “nuevos órdenes políticos”, metamorfoseadas en la aparente singularidad histórica del ser nacional presentado como autoctonía, tradición, herencia. Para abundar sobre esto véase Rufer, 2012.

del siglo XIX. Trataban más del imperio y de sus ansiedades (y eso no es poco), que de la historia cotidiana de millones de indios y su experiencia. En el archivo no se habla del cuerpo y de su presencia (herramienta clave de la politicidad india). En él, dice Guha, el lugar del rumor es suprimido y salta apenas en el fragmento de lo incomprendible por parte de las autoridades coloniales. Y sin embargo era una herramienta básica de subjetivación política.²³ Aun siendo un marxista gramsciano, aclara que para emprender el análisis complejo que culminaría en su monumental *Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial*, tuvo que leer a principios de la década de 1980 no sólo a Foucault sino a Roland Barthes y a Algirdas Greimas (algo prácticamente impensable para un historiador social marxista europeo o incluso de nuestras latitudes). En ellos encontró claves para pensar sobre lenguaje y autoridad, imperio y escritura, discurso y silencio, forma y contenido.²⁴

Años más tarde, el historiador y antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot intentaba una reescritura de la historia de Haití a través de los procesos suprimidos y silenciados *desde el archivo*. Lo interesante de su trabajo es la disección empírica que hace sobre cómo se gesta el ar-

²³ Sobre evidencia, rumor y discurso véase Rufer, 2009. En análisis empíricos y propuestas teórico-metodológicas son fundamentales los trabajos de Louise White (2000), David W. Cohen (1994) e Isabel Hofmeyer (1993). Asimismo es interesante el análisis que hace Carolyn Hamilton sobre la polémica que despertó el historiador belga Jan Vansina, pionero de la etnohistoria y autor del clásico *Oral Tradition as History* cuando desacreditó frontalmente las obras de White, Hofmeyer y Cohen (entre otros) arguyendo que estaban influenciadas por un tosco aparato conceptual europeo del posmodernismo (Hamilton, 2002; Vansina, 1985). Llama la atención, sin embargo, que uno de los esfuerzos de Vansina en *Oral tradition* se centra en demostrarle a Occidente que los africanos sí distinguen entre historia y "story", sí separan realidad de ficción, sí contemplan sus fuentes de legitimidad como archivos. Pero de esta forma, lejos de impugnar la lógica racionalista, particular, provinciana y eurocéntrica con la cual desde Hegel se miró a África (y en parte a América) como continentes sin historia hasta la llegada de europeos, se la eleva a universal incuestionable: para Vansina *todos saben* (también los africanos) que la historia sólo puede ser científica, basada en archivos para ser probable, realista para ser verdadera. Entonces quedan fuera todas las *economías de significación* que White y Cohen pretenden hacer dialogar con la historia: el rumor como realidad signifiante, la estructura de los relatos anacrónicos como experiencia del tiempo, la lectura sospechosa de los archivos del estado por parte de pobladores como muestra de la ilegitimidad de la escritura en ciertos contextos.

²⁴ Además de *Aspectos elementales*, es fundamental su trabajo sobre el archivo en "La prosa de contrainsurgencia" (Guha, 1999). En el caso de la naturaleza siempre fragmentaria de la "fuente", que conspira contra las voluntades totalizantes de la producción del "hecho" histórico, véase Pandey, 1999.

chivo (colonial y nacional) a través de los desplazamientos (de figuras y de héroes), de los solapamientos (de violencias y excesos de poder), y de los borramientos (de sujetos, de detalles, de acontecimientos clave que son silenciados por la imposición lineal de la historia político social). Trouillot logra demostrar cómo, en qué detalles, con qué procesos concretos, “las narrativas históricas se sustentan en premisas previamente concebidas; y ellas mismas están, a su vez, basadas en la distribución de poder que el archivo instaura” (Trouillot, 1995: 48).

Recientemente Alejandro de Oto hace un análisis reflexivo sobre este punto, explicando de qué manera ciertas páginas de *Piel negra, Máscaras blancas*, de Frantz Fanon (1952), o algunos poemas de Aimé Césaire, deben ser considerados parte del archivo colonial en tanto “campo de la historia de las ideas coloniales”. La exclusión de un debate sobre la poética (la forma), la literatura o la corporalidad como parte de la evidencia histórica crea *ipso facto* una distinción positivista entre “expresiones de memoria” y “archivo histórico”. No porque las primeras deban ser consideradas verdaderas, sino porque todas (poema, literatura, cuerpo y archivo) son economías de significación marcadas por instancias asimétricas de poder/saber. En contextos poscoloniales, el hecho de no pensar esa división como orden de legitimación implica persistir en los imaginarios colonizadores que reafirman los binarismos mito/historia, verdad/ficción, secular/religioso (De Oto, 2011). Así, la ventana que abren los estudios poscoloniales instan a comprender que estamos obligados a hacer una lectura deconstructiva del archivo que desmonte sus cimientos de autoridad y codificación del valor cultural; no ya para narrar “otra historia”, sino para reencauzar las preguntas sobre cómo los sujetos son construidos por el archivo, monitoreados, parcializados.

Trouillot mismo, además de hacer importantes deslindes epistemológicos, reclama por una poética del detalle, por un acercamiento antropológico al archivo-repositorio. Ésta es la segunda dimensión, la etnográfica, de la apuesta poscolonial y decolonial, y aparece trabajada con claridad entre otros por Ann Laura Stoler cuando pugna porque el “giro archivístico” se despoje de la metáfora extractiva para pasar a un ejercicio etnográfico. Eso quiere decir, siguiendo a Marilyn Strathern, no buscar aquello que nadie ha encontrado, sino revisar justamente los lugares donde ya hemos estado, para volver a leer aquello que no sabíamos que teníamos entre manos: “si las etnografías pueden ser trabajadas como textos, los archivos deben poder ser anali-

zados también como ‘rituales de posesión’, de ruinas y reliquias, sitios de disputas por el poder cultural” (Stoler, 2009: 32).²⁵ Trabajos como éste sientan las bases para estudios posteriores que propondrán abrir no sólo nuevas preguntas a la fuente, sino otras evidencias (más allá de texto, historia oral o fotografía) para nuevas preguntas: las huellas de la memoria pública en monumentos y museos, el discurso aprendido y repetido de los gestores culturales, las performances culturales, festivales y procesos artísticos, como formas de complementar la tensión que marca Diana Taylor entre archivo y repertorio: entre aquello destinado a permanecer y aquello que imprime una huella a partir del carácter efímero y precario de su materialidad (Taylor, 2011).²⁶

²⁵ Vale la pena mencionar aquí el trabajo minucioso de Premesh Lalu para desenrañar las instancias de poder/saber que intervienen en la fabricación de la evidencia histórica, en este caso en Sudáfrica. Lalu se ha centrado específicamente en el asesinato del rey Hintsa, de la etnia xhosa, perpetrado por la administración británica en 1835. El asesinato nunca fue esclarecido, y existen distintos discursos sobre el episodio: registros confusos en los archivos coloniales, historias orales que fijan acontecimientos nunca registrados en documentos, y una serie de historias acerca de la errancia del espíritu de Hintsa y su esqueleto nunca encontrado hasta hoy. Lo que Lalu demuestra con un escrupuloso trabajo conceptual, es la ineficacia del archivo colonial y “nacional” (el gobierno de apartheid) para dar cuenta de la significación histórica de un acontecimiento; lo problemático de llamarle a las historias orales “historias alternativas”, y la forma como la historiografía disciplinar siguió legitimando las visiones coloniales por el apego a los archivos. Esa historiografía, apunta Lalu, sigue sin dar cuenta del acontecimiento más que por fragmentos inexactos (pero continuos en la marca temporal), a la vez que crea una noción de temporalidad y secuencia que poco tiene que ver con la experiencia de los pueblos sobre ese asesinato y sus consecuencias, y reproduce la desestimación de otras economías de significación como “evidencia”. Cf. Lalu, 2000:45-68. Podríamos pensar en elementos de similar resonancia sobre el asesinato de Francisco Villa en México en plena Revolución, y las innumerables hipótesis sobre el destino de su cuerpo y de su cabeza (como parte de imaginarios particulares sobre nación y fetiche, heroísmo e historia, reliquia y patrimonio).

²⁶ La distinción que hace Taylor tiene un trasfondo político explícito. Para la investigadora norteamericana “archivo” y “repertorio” forman dos polos epistemológicos con jerarquías disímiles de autoridad. El archivo marcaría lo reificado “como cultura” por Occidente: la palabra escrita, la imagen fotográfica, el cine. El repertorio, en cambio, forma parte de aquello que se evanesce por performático: actos de desobediencia civil, efímeras apariciones en el espacio público, actos con el cuerpo, ritos precarios que no pueden perdurar en su materialidad pero que marcan, según la autora, otra epistemología de las luchas culturales (Taylor, 2011: 13-15).

Coda

Llegado este punto, deberíamos aceptar que incluso en términos del “repositorio clásico” del historiador, como propone Ann Laura Stoler, el archivo no sólo es el sitio donde se expresa el poder del “E”stado, sino más bien un campo de fuerzas del pasado y del presente (Stoler, 2009: 23). Fuerzas del pasado: la administración histórica, el escribiente, el ritual de la escribanía, la iglesia, el juzgado, la clínica o la cárcel. Sobre las “fuerzas del presente” estamos menos acostumbrados a pensar: en el detalle cotidiano de los peregrinos del archivo, ¿quién no se ha topado con un legajo “perdido”, con una sistemática negativa a abrir un acervo, con investigaciones que tienen cambiada las citas de sus fuentes y por ende se vuelven inhallables, con disposiciones institucionales muchas veces arbitrarias sobre qué se consulta y qué no (en aras de la “conservación”), con rumores bastante expandidos sobre algunos pocos a quienes un archivo codiciado se les abre como sésamo (mientras otros suplicarán en vano); o con archiveros que controlan, cual guardianes kafkianos y por mecanismos diversos de escamoteo, qué sí y qué no se nos va a brindar a los mendicantes que acudimos al acervo con la esperanza del talismán?

Todo aquel que ha trabajado con documentos, se topó con uno o varios de esos hechos en algún momento. Pero en el uso extractivo del archivo como herramienta, se soslaya su costado genealógico y se desestima una perspectiva etnográfica sobre su funcionamiento. El resultado es que, por lo general, no se escribe nada de esto, como si formara parte de gajes del oficio que no merecen la pena del registro académico, y no es propuesto por nosotros como un problema que amerite ser desarrollado en la escritura, como parte de los avatares del corpus y la evidencia. Por supuesto, no planteo que se tienen que introducir estas variables como un anecdotario infértil, sino como componentes analíticos que nos permitan comprender seriamente qué rituales enviste el archivo, qué ritos de pasaje implica, qué imaginación sobre el tiempo, la historia y la memoria imprime en quienes lo manipulan (desde el archivero hasta el que maniobra el montacargas), qué representaciones deja entrever sobre la propiedad y la custodia institucional, qué saberes sabidos inviste para los veteranos y qué desafíos nunca explícitos impone a los novatos.

Pienso que el archivo debería ser analizado más en términos de un hecho social como acción ritual que incluye simbolización, drama y

trama, que como ese lugar aséptico donde simplemente descansan los documentos vivos del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijail (1982), *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- Benjamin, Walter (1973), "Tesis sobre la filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus [1940].
- Borges, Jorge Luis (1995), "Guayaquil", en *El informe de Brodie*, Madrid, Alianza [1970].
- Bourdieu, Pierre (1985), *Qué significa hablar*, Madrid, Akal.
- Burton, Antoinette (2005), "Introduction: archive fever, archive stories", en Antoinette Burton (ed.), *Archive stories. Facts, fictions and the writing of History*, Durham, Duke University Press.
- Castro-Gómez Santiago (2005), *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, Dipesh (1999), "Poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México [1991].
- Chartier, Roger (1995), "La historia hoy en día: desafíos, propuestas", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, vol. 28, Buenos Aires, pp. 1-9.
- Cohen, David W. (1994), *The combing of history*, Chicago, University of Chicago Press.
- Coombes, Annie (2003), *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa*, Durham, Duke University Press.
- Da Silva Catela, Ludmila (2002), "Territorios de memoria política. Los archivos de la represión en Brasil", en Ludmila Da Silva Catela; Elizabeth Jelin (comps.), *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*, Madrid, Siglo XXI.
- De Certeau, Michel (2006), *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana [1975].
- (2007), *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana.
- De Oto, Alejandro (2011), "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial-descolonial", *Tabula Rasa*, núm. 15, pp. 149-169.
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Barcelona, Paidós [1986].
- Derrida, Jacques (1997), *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta.
- (2002), "Archive Fever. A Seminar by Jacques Derrida. Transcription by Brent Harris", en Carolyn Hamilton et al. (eds.), *Refiguring the archive*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- Desai, Gurav (2001), *Subject to Colonialism. African Self-fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University Press.

- Dube, Saurabh (2004), *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles*, Durham, Duke University Press.
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.
- Farge, Arlette (1991), *La atracción del archivo*, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim [1989].
- Foucault, Michel (1992), *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets [1970].
 ——— (2010), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI [1970].
- Grebe, Marc-André (2012), *Akten, archive, absolutismus?*, Berlín, Veuvert.
- Guha, Ranajit (1983), *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Londres, Oxford University Press.
- (1999), “La prosa de contrainsurgencia”, en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México.
- Hamilton, Carolyn (2002), “‘Living by fluidity’: oral histories, material custodians and the politics of archiving”, en Carolyn Hamilton *et al.* (eds.), *Refiguring the archive*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- Harris, Verne (2002), “A shaft of darkness: Derrida in the archive”, en Carolyn Hamilton *et al.* (eds.), *Refiguring the archive*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- Hartog, François (2011), *Evidencia de la historia*, México, Universidad Iberoamericana [2005].
- Hofmyer, Isabel (1993), “*We spend our years as a tale that is told*”. *Oral historical narrative in a South African Chieftdom*, Londres, James Currey.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2011), “Objetos de etnografía”, en Diana Taylor; Marcela Fuentes, (comps), *Estudios avanzados del performance*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lalu, Premesh (2000), “The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence”, *History and Theory*, 39, 4, pp. 45-68.
- Lugones, María G. (2004), (In)credulidades compartidas. Expedientes para observar administraciones estatales, Seminario *Quando o campo é o arquivo: etnografias, histórias e outras memórias guardadas*, Fundação Getúlio Vargas, Centro de Pesquisa e Documentação (CPDOC) / Laboratório de Antropologia e História Rio de Janeiro, 25 y 26 de noviembre. Inédita.
- Magaña, Edmundo (1991), “Entrevista a Claude Lévi-Strauss”, *Antropologicas*, vol. 9, núm. 9, pp. 270-285.
- Mbembe, Achille (2002), “The power of the archive and its limits”, en Carolyn Hamilton *et al.* (eds.), *Refiguring the archive*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, gender and sexuality in the colonial context*, Nueva York, Routledge.
- Mignolo, Walter (2011), “Colonialidad en grande. El tiempo y la diferencia colonial”, en Saurabh Dube (coord), *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*, México, El Colegio de México.

- Morillo Alicea, Javier (2003), “ ‘Aquel laberinto de oficinas’: ways of knowing empire in late nineteenth-century Spain”, en Mark Thurner; Andrés Guerrero, (eds.), *After Spanish rule*, Durham, Duke University Press.
- Nava Murcia, Ricardo (2012), “El mal de archivo en la escritura de la historia”, *Historia y Grafía*, 38, pp. 95-126.
- Pandey, Gyanendra (1999), “En defensa del fragmento. Escribir la lucha hindú-musulmana en la India actual”, en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México.
- Rancière, Jacques (1993), *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión [1992].
- Rappaport, Joanne (1990), *The politics of memory. Native historical interpretations in the Caribbean Andes*, Londres, Cambridge University Press..
- Roque Ramírez, Horacio (2003), “A living archive of desire. Teresita la Campesina and the embodiment of queer Latino community histories”, en Burton, Antoinette (ed.), *Archive stories. Facts, fictions and the writing of History*, Durham, Duke University Press.
- Rufer, Mario (2009), “Huellas errantes: rumor, verdad e historia desde una crítica poscolonial de la razón”, en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, 23 (pp. 17-49).
- (2010), “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”, *Memoria y Sociedad* 14, núm. 28, pp. 11-31.
- (2012), “Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo”, en Mario Rufer (ed.) *Nación y Diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Ítaca.
- (2013), “Silencio y secreto: mirada, raza y colonialidad en la pampa argentina desde un estudio de caso”, en Eric Bejarano, Marc-André Grebe, David Grewe (eds.), *Mobilizing ethnicity. Competing identity politics in the Americas: past and present*, Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- Schneider, Rebeca (2011), “El performance permanece”, en Diana Taylor, Marcela Fuentes (comps), *Estudios avanzados del performance*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Segato, Rita (2007), “Raza es signo”, en *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2007b), “El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción”, *Nueva Sociedad*, 208, marzo-abril (pp. 142-161).
- Sentilles, Renée (2005), “Toiling in the archives of cyberspace”, en Antoinette Burton, (ed.), *Archive stories. Facts, fictions and the writing of History*, Durham, Duke University Press.
- Spivak, Gayatri (2003), ¿Puede el subalterno hablar?, *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 1, pp. 297-364 [1988].
- Stoler, Ann Laura (2009), *Along the archival grain. Epistemic anxieties and colonial common sense*, Princeton, Princeton University Press.
- Szyborska, Wislawa (2001), “Me, in other words”, *Poiesis*, vol. 6, 1.

- Taylor, Diana (2011). "Introducción: performance, teoría y práctica", en Diana Taylor, Marcela Fuentes (comps.), *Estudios avanzados del performance*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Bacon Press.
- Vansina, Jan (1985), *Oral tradition as history*, Madison, University of Wisconsin Press.
- White, Hayden (2003), *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós [1999].
- White, Louise (2000), *Speaking with vampires. Rumor and history in colonial Africa*. Berkeley, University of California Press.

*Además, hay demasiados fantasmas dando vueltas,
demasiada violencia histórica que debe ser revisada.*

MICHAEL TAUSSIG, *Un gigante en convulsiones.*

Entrar¹

Se dice que la atracción que el archivo ejerce proviene de un impulso primario que nos lleva a querer hablar con los muertos. Se dice también que uno no encuentra al archivo sino que éste lo encuentra a uno, y que una zambullida en él puede volverse un ahogamiento (Farge, 1991: 9). Pero me parece que el archivo no sólo se relaciona con un encuentro o una zambullida sino también con un deseo de posesión, que la “fiebre de archivo” tiene que ver con el deseo de entrar en él y usarlo, pero sobre todo de poseerlo (Derrida, 1997; Steedman, 2011). Quizás eso explique lo difícil que es imaginar a un historiador sin su archivo, la *fuentes primaria* de donde se supone extrae el origen y la verdad, la fuente también que le proporciona los recursos necesarios para definirse y legitimarse profesionalmente. Quizá sea esa medida que equipara el mérito académico con la capacidad de acceder a lo primario, lo originario, lo inexplorado (Stoler, 2010: 469), lo que explica la arraigada costumbre entre historiadores y archivistas de apropiarse de los documentos y jamás compartirlos.

Sabemos, sin duda, que el historiador hace fundamentalmente trabajo de archivo, que entra en él, lo penetra paulatinamente, localiza documentos y extrae de ellos datos a los que después le da alguna coherencia narrativa. Sin embargo, aunque reconozco la estrecha relación entre la Historia y el Archivo, considero que el Archivo es

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

¹ Agradezco a los integrantes del seminario “Nación y alteridad” de la UAM-Cuajimalpa, y especialmente a Mario Rufer, los comentarios a este trabajo.

mucho más que los registros culturales que el espacio arquitectónico resguarda y más que la institución que los organiza, que es también la institución historiográfica que ejerce la autoridad hermenéutica legitimadora sobre ellos, y que incluye todos los textos que los historiadores han escrito sobre esos registros, todas las interpretaciones que los han trazado, destruido, borrado (Nava, 2012: 96,105).²

Por eso, y ése es mi punto de partida, del archivo no se puede hablar así en general, como si todos los archivos fueran iguales, pues cada uno es diferente y su especificidad depende de sus condiciones de producción y de la forma como cada historiador relaciona los registros contenidos en él con cierta institución y con cierta perspectiva historiográfica. Además, no se puede olvidar el papel que juega en cada caso la naturaleza del encuentro con el archivo, sea que se trate de una sumergida, un hundimiento o un proceso lento de acercamiento, y tampoco los modos en que cada uno permanece atado a los propios muertos que por alguna razón se siguen buscando allí.

Por eso, necesito decir algo acerca de *mi* archivo, de aquel que encontré o me encontró, del que fui construyendo paulatinamente con otros textos y a partir de cierta discusión historiográfica. Tengo que hablar del archivo de La Castañeda, el manicomio inaugurado en México en 1910, desmontado piedra por piedra más de cincuenta años después, resguardado hoy por la Secretaría de Salud y al que llegué sintiendo, de algún modo, que incursionaba en un terreno que, por razones de antigüedad, “pertenecía” a otros historiadores.

Ese archivo produjo de inmediato en mí la misma sensación que había producido ya en esos historiadores. Sólo al entrar quedé fascinada por su tamaño. Tuve la impresión de que me encontraba frente a un archivo total, cerrado casi sobre sí mismo, que parecía guardar la historia completa de la locura en México; y la sola idea de que en México, un país que “naturalmente” tiende a borrar el pasado, pudiera existir un acervo de esa magnitud, me conmovía.³ Estando adentro, me parecía entender mejor ese apetito de posesión que domina a los historiadores mexicanos, enfrentados casi siempre a la *escasez* de archivos, a historias de olvidos y de destrucción azarosa y deliberada.

²Sobre la materialidad del archivo, es decir, sobre la arquitectura del edificio, la distribución de sus salas, el sistema que ordena los documentos y facilita su identificación e interpretación, véase especialmente Mbembe (2002).

³Poco se ha dicho sobre las políticas del archivo y sobre la política del pasado y de la memoria en México. Véase al respecto De la Peza y Rufer (2009, 9-25).

Llegué a ese archivo haciéndome la misma pregunta que Eric Van Young lanzó en el 2001, en la introducción al número 51 de la revista *Secuencia*, dedicado a la historia de la psiquiatría. Allí se pregunta ¿cómo saber cuáles son las ideas y qué motiva a los grupos sociales subordinados, campesinos, indigentes, mujeres, jóvenes, esclavos, personas privadas de derechos políticos, grupos minoritarios?, ¿cómo puede el historiador conocer sus ideas y motivaciones cuando estos grupos “no se hallan inscritos en los registros históricos excepto como objetos, y entran a ese registro sólo cuando rozan al Estado o a otra institución productora de registros?” (Van Young, 2001: 16).

Con esa pregunta revisé algunos de los 779 expedientes clínicos que esa institución conserva, especialmente aquellos relativos a mujeres con síntomas histéricos encerradas allí después de haber sido remitidas del hospital colonial El Divino Salvador. Buscaba localizar en los expedientes los momentos en que esas mujeres dijeron algo acerca del médico, de la institución médica, de su propia enfermedad y de sí mismas.⁴ Al igual que los otros historiadores, quería salir de los marcos de la “historiografía positivista monumental”, evolutiva y de vocación pedagógica, para seguir la perspectiva abierta desde hace ya varias décadas por la nueva “historia cultural” y su compromiso con “los de abajo” (Sacristán, 2005; cf. Hall, 2010). Era consciente, como ellos, de “la dificultad que implica cualquier acercamiento a los grupos subalternos”, pero creía también que en ese archivo, dado su carácter “monumental”, sería posible “rescatar la voz del enfermo mental” y hablar por fin con los muertos (cf. Cristina Sacristán, 2005: 9).⁵

La calidad del acervo me hizo creer que allí sí tocaría “lo real”, que en ese sitio me encontraba frente a “huellas en bruto de vidas” (Farge, 1991), y entonces me dispuse a escuchar a esas mujeres con síntomas histéricos, más segura de conseguirlo al tener en mis manos no la fotocopia o el microfilm sino el documento mismo, original, frágil, vivo, al que además había que transcribir letra por letra (y “en la época de la informática, dice Farge, ese gesto de copiar, apenas

⁴ Esos expedientes contienen las solicitudes de ingreso tramitadas por familiares de pacientes, gobiernos municipales, policía, jueces, y las historias clínicas que incluyen antecedentes familiares, enfermedades padecidas, descripciones de síntomas, diagnósticos y tratamientos, así como las cartas escritas por los internos a la familia y las autoridades y guardadas allí (cf. Ríos Molina, 2009).

⁵ Al respecto, véase la revisión historiográfica que hacen sobre la historia de la psiquiatría José Ruiz Somavilla e Isabel Jiménez Lucena (2003).

puede confesarse”) (1991: 17). Estuve a punto de caer, como todos, en la tentación de hacer de él una fuente-fetiché y consagrarme a la tarea de acumular documentos, de poseerlos hasta apropiarme del relato de esas vidas. Sólo que algo me detuvo; a medida que leía los expedientes, algo sucedió que la pregunta inicial por su presencia se iba desplazando, obligándome a buscar en otras partes.

Desde el inicio la fascinación por el archivo estuvo acompañada de una sospecha, y si busco alguna explicación a ello, pensaría que algo tuvo que ver el particular recorrido que seguí antes de llegar a La Castañeda. Pues antes revisé los estudios clínicos sobre la histeria publicados en revistas médicas de finales del siglo XIX,⁶ creyendo que en la presentación de los casos, sobre todo en la descripción de los síntomas, aparecería algo de la experiencia de esas mujeres; pero debido a que me pareció que el objetivo de esos estudios no era tanto recoger una experiencia como presentar un caso más, útil para ilustrar la enfermedad en sus rasgos más regulares,⁷ me moví de lugar y busqué en las tesis de grado de la Escuela Nacional de Medicina,⁸ creyendo ahora que esos médicos, por estar todavía en formación, escribirían desde un lugar menos distante, menos institucional, más próximo a las pacientes. Pero sucedió otra vez lo mismo: en las tesis la singularidad desaparecía para que el caso se convirtiera en la prueba que la hipótesis requería.⁹

⁶ *La Gaceta Médica de México (GMM)*, órgano de la Academia Nacional de Medicina de México, la institución médica más importante de la época; *Crónica Médica Mexicana*, Revista de Medicina, Cirugía y Terapéutica, Órgano del Cuerpo Médico Mexicano, 1897-1906; la *Escuela Nacional de Medicina*, periódico de dicha escuela fundado en 1879, y *El Observador Médico*, Revista Científica de la Asociación Médica Pedro Escobedo (1869-1871), entre otros.

⁷ En 1896 un médico se preguntaba “¿Qué enfermedad era ésta, que había recorrido diversos centros cerebrales, saltando de la manera más caprichosa ya de unas a otras circunvalaciones? [...] Ciertamente que aquello no podía caber más que en la histeria: ese cuadro no podía corresponder a otra enfermedad, a menos de suponer que nacía en esta joven una nueva entidad patológica, desconocida hasta el presente”, Demetrio Mejía, “Clínica Interna. Sobre la histeria”, *GMM*, tomo 33, 1896.

⁸ Estas tesis se localizan en la Biblioteca Histórica de la Facultad de Medicina, UNAM. Véase el catálogo de dichas tesis coordinado por Carmen Castañeda (1988).

⁹ En su tesis sobre la histeria en los hombres Buenaventura Jiménez, escribía: “Este joven á la más ligera excitación moral sufría ataques convulsivos que hacían reconocer en ellos la histeria: risas estrepitosas ó sollozos inmotivados anunciaban en él la llegada del ataque, la inteligencia se conservaba intacta y por fin repetidas descargas de convulsiones, irregulares y desordenadas, hacían desalojar extensamente su cuerpo, y sus miembros todos desesperadamente se movían en todos sentidos: por último, una

Por eso fue que llegué a La Castañeda, porque suponía que los expedientes de las internas, dada su condición de historia clínica, recogerían su decir. Sólo que de nuevo me di cuenta de que si en los expedientes, muchos de los cuales estaban vacíos o llenos de espacios en blanco,¹⁰ alguien hablaba, ése era el médico, aunque asumiera la voz de la interna y relatara en retrospectiva la conciencia de su propia enfermedad, aunque estuviera citando las palabras de la interna (“Dice la enferma: ‘Ingresé el 9 de junio de 1909, me llevaron allí porque me pelié con la vieja Cancino. Ya había tenido muchos disgustos pero a últimas fechas me regañaron y me exalté; ya ni me quise quedar ni una hora más, les dije groserías, pase a tomar una cerveza, fumé tres cigarros seguidos y se me voló un poco la cabeza, por eso cuando fui a la comisaría me pelié con el médico de allí’”);¹¹ era el médico quien hablaba aunque recogiera un rumor anónimo (“Ciega hace tres años, dicen que lleva cuatro días de haber estallado su locura histérica”);¹² o repitiera aquello que el hermano de la interna dijo cuando “se vio obligado a reinternarla” (“Padece ataques de histeria. Se sale de su casa y dice el hermano que se va a los burdeles, se fuga frecuentemente de su casa probablemente para satisfacer sus instintos genéricos”).¹³

De entrada, me parecía que en esos expedientes es el médico quien se pone siempre en el lugar del otro, y quien, al mismo tiempo, es hablado por el discurso médico y el dispositivo institucional. Me daba cuenta que entre mi pregunta de investigación y las mujeres del manicomio había múltiples mediaciones, institucionales, discursivas, históricas, políticas, lo que significaba que entre esas mujeres y yo se interponía el espacio arquitectónico y sus modalidades, la historia del archivo y su dependencia original del Estado, y la historiografía misma, tanto la producción textual como las prácticas institucionales. Y allí me quedé, como detenida, pensando que, antes de buscar en el archivo las pruebas de la presencia de esas mujeres, lo mejor era rondar alrededor de las prácticas que los historiadores utilizamos para

abundante secreción de lágrimas ó de orina terminaban el acceso”, “La histeria en el hombre”, tesis de la Escuela Nacional de Medicina, México, 1882, p. 35.

¹⁰ “Esta enferma no tiene datos históricos porque es proveniente de la Canoa”, AHSS, FBP, SEC, SMG, caja 6, exp. 21, p. 3. Soledad es “una asilada desde el manicomio de la calle de la Canoa, nada hay referente a su enfermedad ni al interrogatorio”, AHSS, FBP, SEC, SMG, caja 1, exp. 30, foja 11.

¹¹ AHSS, FBP, SEC, SMG, caja 2, exp. 1.

¹² AHSS, FBP, SEC, SMG, caja 3, exp. 7, foja 6.

¹³ AHSS, FBC, SEC, SMG, caja 1, exp. 30, foja 12.

afirmar que se puede o no escuchar su “voz”. Me propuse no tanto distinguir la ficción de los hechos y en un análisis positivista de las fuentes decidir si esas voces del pasado pueden ser escuchadas o no, si esas mujeres hablaron o no, como dar vueltas en torno a una cuestión que si bien se debate desde hace ya varias décadas en los campos de la antropología, la crítica literaria y los estudios poscoloniales, ha sido prácticamente ajena a la historiografía mexicana. Me refiero a la discusión más o menos reciente sobre las formas como el conocimiento histórico es recolectado, narrado y representado (Hamilton *et al.*, 2002). Me hacía dos preguntas al respecto: por un lado, ¿hasta qué punto las interrogantes abiertas por historiadores de otros países acerca de las condiciones de producción del archivo han modificado, en su concreción, los procedimientos historiográficos?, y, por otro, ¿cómo explicar que esas interrogantes hayan permanecido ajenas a la historiografía mexicana?

La idea no era tanto “aplicar” en el archivo de La Castañeda esas nuevas discusiones teóricas con el propósito de idear una nueva metodología que me permitiera acceder, ahora sí, al decir de las internas; más bien, me proponía analizar las operaciones que los historiadores ponemos en práctica para asegurar que hay una verdad sobre el otro y que a ella podemos tener acceso. Quería saber, en pocas palabras, cómo es que en México los historiadores tomamos posesión del archivo y decimos que conocemos el pasado y hablamos con los muertos.¹⁴

De esta manera, me pregunté primero por la voz de las mujeres del manicomio, después por los procedimientos más comunes de la historiografía mexicana sobre la locura, sólo que, al final, la cuestión del otro abrió una interrogante por el sujeto, esto es, por el historiador que a través de esos procedimientos se erige en aquel que tiene el poder de hablar en nombre del otro. Por eso, terminé preguntándome: ¿cómo es que nosotros los historiadores construimos al otro y cómo esa visión nos constituye como historiadores?

¹⁴ Algo sucede especialmente con la historiografía. Según Antoinette Burton, aunque los historiadores sepan que el archivo es el resultado de políticas específicas, de presiones culturales y económicas, y reconozcan el impacto de todas esas contingencias en su trabajo, rara vez hablan de ellas, y más raro aún que escriban al respecto (2005). Véase también Ghosh (2005).

Borrar

A la pregunta que Van Young lanza, los historiadores mexicanos que han trabajado el archivo de La Castañeda y que escribieron en esa revista, responden que sí:¹⁵ sí es posible “rescatar la voz de aquellos locos que quisieron que sus palabras fuesen escuchadas por las autoridades médicas, políticas y judiciales” (Ríos Molina, 2004: 20), sí es posible, aun “con las constricciones de la institución y la autoridad del médico”, encontrar “agencia en actores sociales usualmente vituperados, como los enfermos mentales” (Rivera-Garza, 2001: 61-2).

No es que ellos defiendan la idea de que la experiencia de los internos esté expuesta tal cual en los documentos, sino que consideren que, con el uso de metodologías más cercanas a la imaginación y la ficción, así como de otras fuentes, literarias y artísticas, es posible traspasar mediaciones discursivas, prácticas institucionales, contextos políticos, hasta extraer del documento las “voces” del pasado (como si la voz fuera equivalente a la inscripción de la escritura, y como si la escritura, al igual que la voz, delatara con una misma semántica, la inmediatez de una presencia) (cf. Farge, 1991). Aun reconociendo que esos registros tienen una utilidad limitada si se trata de escribir una historia cultural que abarque a grupos subalternos (Young, 2001: 19), creen factible encontrar en el fondo del documento la significación que dirige sus deseos y sus acciones (como si el texto fuera lo mismo que el soporte y el expediente clínico de una institución psiquiátrica pudiera recibir el mismo tratamiento que una entrevista o un diario íntimo).

Ese contundente *sí*, me parece, es el resultado de una serie de procedimientos que en términos generales consiste en lo siguiente: localizar ciertas frases, separarlas del expediente liberándolas así de toda restricción discursiva e institucional; sacar párrafos del interrogatorio y convertirlos en “citas” atribuibles directamente a los internos; recortar fragmentos del reglamento interno de la institución y con ellos demostrar que los “psiquiatras y burócratas negociaron con los internos, en un diálogo tenso y contradictorio, su conocimiento y experiencia” (Rivera-Garza, 2001); sacar el diagnóstico del expediente clínico que

¹⁵ Salvo Alberto Carvajal, todos los historiadores responden que sí. Después de revisar los primeros 409 expedientes de la Castañeda, Carvajal reconoce que allí no hay historias singulares, ningún dato que ayude a entender la trama del delirio y las circunstancias por las que las internas atravesaron (2001).

le da sentido para que de esa manera, una vez aislado, aquel deje de ser la nominación que clasifica a la persona dentro de un lugar circunscrito por el saber médico (“manía aguda histérica”, “Psicosis intermitente”, “locura histérica”), y se convierta, sin el recubrimiento del discurso médico, en el testimonio directo de un síntoma desnudo, en la cápsula de una presencia (cf. Arreola, 2007: 11). Por ejemplo, la “voz” aparece después de extraer de los expedientes las cartas escritas por los internos y guardadas allí, transformándolas en la prueba de que esos “internos iletrados articularon en un discurso coherente el rechazo al concepto psiquiátrico de locura, a las prácticas terapéuticas y a las relaciones sociales que regulaban la vida cotidiana del manicomio” (Ríos Molina, 2004: 21).

Digamos que la “extracción” es el procedimiento primario de la historiografía, sobre todo de la positivista, la misma que la nueva historia cultural pretende criticar. Y la extracción, diría también, tiene un origen clínico, remite a la medicina, el marco de observación que definió en el inicio el sentido de la teoría social y del cual, parecería, no podemos todavía sustraernos. Y digo esto porque se procede de la misma forma: mientras los médicos descubrían en los finales del siglo XIX las virtudes de la anatomía patológica en el tratamiento de la locura,¹⁶ los historiadores actuales observan, recortan y aíslan partes del cuerpo/documento. Como si se tratara de una autopsia, rompen el documento en pedazos y construyen con ellos la prueba empírica de un concepto cuya existencia es previa a la entrada al archivo.

A lo que podría llamar aquí la “metáfora clínica”, Michel de Certeau la llama “la operación historiográfica”, la misma que separa los “datos” de la interpretación y que transforma el pasado en *pasado histórico*, es decir, en objeto de una historia objetiva, hecha de evidencias y distante de la subjetividad del historiador (1993). Por esa operación el archivo y la historia se fusionan de tal manera que el primero toma el lugar del pasado y se convierte en sinónimo de la segunda y en sustituto de la realidad; en otras palabras, esa operación que vuelve equivalentes el archivo, la historia y la realidad, permite que el historiador produzca la evidencia. Se requiere así de un trabajo de borramiento, de oclusión, de “descontextualización”, diría, que saca y pone fuera del relato las condiciones de producción de la

¹⁶ Sobre la medicina mexicana de la época véase especialmente Martínez Cortés (1987).

evidencia y las relaciones de poder que se inscriben en las instituciones a las que el archivo ha servido. Es ese trabajo, me parece, lo que permite que el acervo de un hospital psiquiátrico se convierta en el depósito de evidencias materiales que el historiador utiliza para la reconstrucción del pasado.

Por ese acto de borrar, propio de la historiografía, Stoler puede afirmar que el archivo sirve como metáfora de cualquier corpus de olvidos (2010: 472). En este caso, se olvidan las mediaciones del discurso médico y del dispositivo institucional que hacen posible todo decir y cuyo objetivo es decidir un internamiento. Por ejemplo, se rebaja el poder de penetración del discurso médico-psiquiátrico hasta olvidar que la palabra de los internos permanece subordinada a la descripción lineal, cronológica y clasificatoria del expediente (Huertas, 2001; García Canal, 2008), y que si un documento de este tipo recoge esa palabra, es en el modo del interrogatorio, un formato dirigido a extraer una “verdad” presupuesta y oculta al mismo tiempo. La evidencia surge, en fin, después de olvidar que la naturaleza del discurso médico-psiquiátrico es la observación y no la escucha, y que si algo se llega a escuchar es siempre con la finalidad de discernir mentiras, denunciar contradicciones y encontrar los argumentos, clínicos y sobre todo legales, para justificar el encierro.

Si se cree haber localizado en los documentos los momentos en que los internos hablan y actúan, es porque se ha olvidado la historicidad de los conceptos, porque éstos han sido *naturalizados*, es decir, convertidos en categorías universales, válidas y aplicables a cualquier fenómeno social y anteriores a la investigación misma. Se borra, por ejemplo, el estrecho vínculo que une el archivo con el Estado, el mismo que selecciona, codifica y clasifica los documentos, que permite o prohíbe el acceso a ellos y cuya autoridad, precisamente, lo convierte en archivo. De hecho, cuando el Estado aparece tiene la forma de una entidad externa y abstracta a la que es posible dejar fuera siempre que se necesite, fuera del saber de los médicos quienes parecen ejercer su profesión independientemente del aparato que les otorga, a fin de cuentas, voz y autoridad pública. Sucede lo mismo con conceptos como el poder y la resistencia: uno viene de arriba y se impone, mientras el otro constituye un mecanismo simple de respuesta, pero debido a que su naturaleza es distinta a la del poder estatal, puede oponérsele frontalmente. Esa naturalización conceptual, me parece, impide considerar la posibilidad de que tanto el

discurso médico como su oposición, aquello que se le resiste, estén constituidos por el poder mismo (Butler, 1997; Prakash, s/a).¹⁷

No puedo evitar entonces dejar de pensar que la evidencia, resultado de la operación extractiva, es la trampa discursiva que hay que operar a fin de darle realidad a esas “voces” del pasado y creer que los historiadores podemos mejor que los médicos escuchar al otro.¹⁸

Penetrar

Bajo los lineamientos de la historia/archivo dos parecen ser las alternativas: ya sea que se proyecte en los internos los propios deseos o que se acepte el fracaso de todo intento por acceder a su discurso. Dos las posiciones de sujeto: o la identificación con el silencio y el sufrimiento de las víctimas, o la proyección en el pasado de nuestras propias fantasías hasta crear figuras románticas invertidas en la que los internos son poseedores de todas las cualidades de las que el médico carece y pueden por tanto construir un discurso análogo pero opuesto al saber médico (Gorbach, 2011). Si la proyección produce evidencias que demuestran cómo los internos se resistieron al poder y en esta medida se constituyeron en sujetos autónomos, activos de sus propios procesos sociales y potencialmente en control de su propio destino, la identificación, a falta de esas evidencias, muestra cómo ellos fueron víctimas de la institución psiquiátrica, silenciadas absolutamente por su poder. O la presencia o la negación de esa presencia. Para Chakravorty Spivak ésta es la disyuntiva en la que están atrapados los intelectuales de Occidente: o se otorga al oprimido la misma subjetividad expresiva que se critica, o, del otro lado, se les niega absolutamente esa posibilidad (2008: 51).

Pero se trata al final de una misma disyuntiva, porque sea por la vía

¹⁷ Por lo común se sostiene que en México el discurso de la modernidad penetró en las capas altas y medias de la sociedad pero que fue ajeno a los grupos populares, o bien que éstos se resistieron negando esa modernidad. Por ejemplo, Lilian Briceño se pregunta lo siguiente: “Por qué, aparentemente, estos códigos eran tal vez ignorados y la moral prevaleciente en amplios sectores de la población fue diferente a aquella que se trató de imponer y, a partir de este hecho, cada cual pareció actuar como mejor le convenía” (2005: 425).

¹⁸ Sobre el discurso histórico y la producción de evidencia véase, entre otros, Mario Rufer (2009); Spivak (2010) especialmente el capítulo III “Historia”, y Steedman (2001).

de la identificación o de la proyección, el historiador se convierte en ventríloquo que habla siempre por el otro.¹⁹ En cualquiera de los dos casos, cubre la falta que deja el otro en el pasado y le otorga a los internos una palabra que luego recoge para de esa manera mostrar cómo ellos pudieron o no “rechazar el concepto psiquiátrico de locura y articular un discurso ciudadano opuesto al saber médico y psiquiátrico” (Rivera-Garza, 2001; cf. 2008). A través de ese trabajo de expoliación el historiador se convierte en narrador privilegiado, testigo y vocero al mismo tiempo: testigo porque se traslada al pasado y escucha la voz de las víctimas, y vocero porque ellas le entregan extractos de testimonio, esto es, información sobre el suceso y, simultáneamente, sobre la vivencia de una experiencia singular. Ese historiador cree haber llegado al lugar más “íntimo” del archivo hasta tocar la experiencia de los internos, cuando el motivo de fondo es convertirlos en sujetos/ciudadanos que saben perfectamente qué es lo que quieren, y ello para poder entablar con esos internos una relación intersubjetiva, “dialógica”, muy parecida a la que traban, en un intercambio descontextualizado, el antropólogo y su informante (Comaroff, 1992: 10).

Diría, por eso, que quien habla siempre es el historiador, el mismo que fusionó la historia y el archivo, que convirtió el acervo de un hospital psiquiátrico en depósito de evidencias históricas, que transformó extractos de documentos en voces que luego expropió para construir con ellas una narrativa emancipatoria, y que al final hizo de los internos “informantes”, es decir, sujetos que responden a la demanda ya no del médico, los familiares, la policía o el juez, sino del historiador. De manera muy parecida al médico, el historiador se erige en el “experto” que descubre la verdad, sólo que lo hace no en el interior del cuerpo sino en el fondo del documento. Si el médico se oculta tras el discurso, se distancia y así objetiva al otro, el historiador, bajo el influjo de la mirada clínica, construye una distancia con respecto al pasado, objetiva la palabra del otro y luego procede a remontar esa distancia para ir a su encuentro y proyectar en él el sí mismo. Si el médico se pone en el lugar del otro y se erige en el experto, el historiador convertido en antropólogo, borra las condiciones de producción del archivo y convierte al otro en el “nativo” que consolida

¹⁹ Rosalind C. Morris pone la disyuntiva en estos términos: o explicamos el silencio o mutismo de la mujer patológica con la narrativa freudiana de la “seducción de la hija”, o invocamos a “la mujer del tercer mundo” en nombre de una necesidad de ser hablada por (2010: 3).

el sí mismo. Por eso dice Spivak que si la psiquiatría necesitó al otro para consolidarse como disciplina, el discurso histórico-antropológico construye al “otro” para consolidar el sí mismo. De ahí que esa autora considere seriamente la posibilidad de que el historiador no haga más que escribir su propia genealogía (2010: 207).

Así es como nos ocultamos tras el discurso historiográfico y hablamos por el otro en nombre de un Sujeto universal, pleno o en falta, que existe desde siempre, más allá de la circunstancia histórica, y al que en ningún momento ponemos en duda. Bajo el paradigma de la “identidad”, creamos presencias, sujetos que en condiciones de opresión y sometimiento actúan en la historia con conciencia y autonomía y de manera independiente y distinta a la élite (LaCapra, 2005: 182). Erigidos en expertos, en autores soberanos de la autoridad y el poder, hablamos en nombre de lo real y simultáneamente en nombre del otro, y al final no hacemos más que ocupar el lugar del sujeto-agente-humanista de la historia burguesa escrita por el élite y colocado, diría Santiago Castro-Gómez, en el punto cero del conocimiento (2010), un lugar en lo alto, en la distancia, fuera de la historia, desde el cual es posible verlo todo, saberlo todo, comprenderlo todo.

Perderse

Sucedió al final que la incursión en el archivo no hizo más que abrir muchas interrogantes, todas ellas deshilvanadas, precipitadas; y me perdí en ellas, como si una me lanzara hacia otra, cada vez, sin descanso. Me pregunté, así, por las condiciones de producción del archivo, es decir, por las relaciones sociales y políticas que produjeron esos documentos, así como por las narrativas que entonces y ahora moldean las regularidades específicas de aquello que se puede y no se puede decir (Foucault, 1991). Hice lo posible por empezar a ver el archivo de otra manera, ya no como un objeto/depósito de documentos sino como un artefacto que pone en juego ciertos estilos de conocimiento, ciertos discursos disciplinarios y ciertas modalidades de poder, ni unificadas ni homogéneas, pero todas comprometidas con la reproducción del Estado y sus instituciones, sus jerarquías y sus formas de producir identidad (cf. Hansen, Stepputat, 2001: 5). Creí en algún momento que podía desarmar la metáfora clínica, soltar el bisturí de la autopsia, para pensar el trabajo de archivo como una empresa me-

nos extractiva y más etnográfica (Stoler, 2010). Busqué un método alternativo al de extracción, uno que me permitiera producir algo distinto a una evidencia que escucha-atrapa-borra al otro (cf. Haraway, 2004), y entonces sucedió que, sin saber bien cómo proceder, tuve que cuestionar los criterios que seguía en el trabajo de seleccionar, cortar y armar un relato y preguntarme qué estaba haciendo con la cita y con el testimonio. En algún momento no supe más cómo poner a jugar la relación entre Historia e historia e incorporar en un mismo texto la teoría y el relato (Koselleck, 2004); esto es, me preguntaba ¿cómo decir algo del manicomio La Castañeda en los comienzos del siglo xx e insertar al mismo tiempo la reflexión sobre los criterios teóricos y metodológicos que me permitían decir algo acerca del pasado?

Lo único que puedo asegurar, por lo pronto, es que la interrogante inicial me obligó a moverme de lugar. Me separé primero de la pregunta por la presencia de las mujeres en el manicomio y decidí reflexionar mejor sobre las operaciones que los historiadores ponemos en práctica para decir que podemos acceder a la experiencia del otro en el pasado. La idea de Spivak de que las mujeres subalternas no pueden hablar, no porque no tengan voz, sino debido a que no existen condiciones discursivas que le permitan ocupar un lugar diferenciado de aquel que le asignan las estructuras de enunciación de la élite (Spivak, 2009), me llevó a reflexionar alrededor de las formas en que ellas son constituidas como la voz del poder, esto es, los modos en que son habladas, en que pueden hablar sólo siendo ventrilogizadas (2008). Después me pregunté por la historiografía mexicana acerca de la locura y su vínculo con el Estado, en un intento por saber qué tipo de historias es posible narrar cuando se da por sentado que el Estado es un actor social unificado, una entidad abstracta sacada de sus categorías empíricas, una fuente de orden social y estabilidad a la que hay aliarse, o una fuente de violencia a la que hay que oponerse. Me parecía que el intento por historizar el concepto de Estado era una manera de empezar a mirar aquello que nuestras historias ocultan, revelan y reproducen de ese poder, las formas cómo cada uno de nosotros, en tanto historiadores mexicanos, roza el poder del Estado. Y al final, apareció el Sujeto y una serie de preguntas casi aleatorias: ¿cómo elaborar posiciones de sujeto que no caigan lisa y llanamente en las de víctima o salvador? (LaCapra, 2005), ¿cómo dar razón del otro sin objetivar, sin identificar, sin apresar? (Derrida, 1996: 122), ¿cómo destronar a ese sujeto neutral que nos erige en expertos?, ¿qué

hacer para soltar el deseo de posesión?, ¿cómo, en fin, deshacernos del eurocentrismo que persigue nuestro deseo de conocer a los otros? (Comaroff, 1992: 10). Y por último volvió “el otro”, ese a quien busqué desde el principio pero al que llegué de nuevo después de un rodeo necesario a través de la historiografía. De hecho, el otro siempre estuvo allí, sólo que su modalidad era la de una huella que me interpelaba y me obligaba a moverme de lugar. Era la ausencia de las mujeres muertas del manicomio aquello que me hacía preguntarme cada vez ¿desde dónde hablamos nosotros los historiadores?, ¿desde dónde hablo yo?, ¿cuál es la violencia que ejerzo sobre los documentos y desde la cual escribo historia? Si es cierto como dice De Certeau que toda organización supone violencia, tengo que saber cómo selecciono y qué es lo que borro y reprimo (1999). Ya esto, me lo parece, es un comienzo para dejar atrás una historia entendida como narrativa de la identidad y pasar a otra vista como un problema de alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arreola Martínez, Betzabé (2007), “¿Locura o disidencia? Un estudio sobre la locura femenina desde la ciencia psiquiátrica de finales del siglo xix y principios del xx”, *Tesis de Maestría en Historia*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Briseño, Lilian (2005), Briceño, “La moral en acción: teoría y práctica durante el porfiriato”, *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 2, El Colegio de México.
- Burton, Antoinette (2005), “Introduction”, en *Archive Stories. Facts, Fictions, and the Writing of History*, editado por Antoinette Burton, Durham y London, Duke University Press.
- Butler, Judith (1997), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Valencia, Cátedra.
- Castro-Gómez, Santiago (2010), *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Carvajal, Alberto (2001), “Mujeres sin historia. Del Hospital de La Canoa al Manicomio de La Castañeda”, *Secuencia*, núm. 51, México, Instituto Mora.
- Catálogo de tesis de medicina del siglo xix* (1988), coordinado por Carmen Castañeda de Infante, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM.
- Comaroff, John y Jean (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, San Francisco, Oxford, Westview Press.
- De Certeau, Michel (1993), *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

- (1999), *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- De la Peza, M. del Carmen y Mario Rufer (2009). “Introducción”, en *Memoria(s) y política. Experiencia, poéticas y construcciones de nación*, coordinado por M. del Carmen de la Peza, Buenos Aires, Prometeo, pp. 9-25.
- Derrida, Jacques (1996), “‘Ser justo con Freud.’ La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, en *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós.
- (1997), *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Valladolid, Trota.
- Farge, Arlette (1991), *La atracción del archivo*, Valencia, Edicions Alfons el Magnénim.
- Foucault, Michel (1991), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- García Canal, María Inés (2008), “La relación médico-paciente en el Manicomio de La Castañeda entre 1910-1920, tiempos de revolución”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios. Puesto en línea el 2 de enero del 2008. <<http://nuevomundo.revues.org/index14422.html>>.
- Gorbach, Frida (2011), “¿Dónde están las mujeres de La Castañeda? Una aproximación a los expedientes clínicos del manicomio, 1910”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2011 [en línea], puesto en línea el 31 de marzo de 2011. URL : <<http://nuevomundo.revues.org/61046>>. Consultado el 2 de agosto de 2011.
- Ghosh, Durba (2005), “National Narratives and the Politic of Miscegenation. Britain and India”, en *Archive Stories. Facts, Fictions, and the Writing of History*, editado por Antoinette Burton, Durham y London, Duke University Press.
- Hall, Stuart (2010), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, Perú, Colombia, Ecuador, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat (2001), “Introduction: States of imagination”, en *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, editado por Hansen y Stepputat, Durham y Londres, Duke University Press.
- Haraway, Donna (2004), *The Haraway Reader*, Nueva York, Routledge.
- Huertas, Rafael (2001), “Las historias clínicas como fuente para la historia de la psiquiatría: posibles acercamientos metodológicos”, *Frenia*, vol. 1, núm 2.
- Koselleck, Reinhart (2004), *historia/Historia*, Madrid, Trotta.
- LaCapra, Dominick (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Martínez Cortés, Fernando (1987), *La medicina científica y el siglo XIX mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, Achille (2002), “The power of the Archive and its Limits, en *Refiguring the Archive*, editado por Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Graeme Raid y Razia Saleh, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwe Academic Publishers.

- Mejía, Demetrio, (1896), "Clínica Interna. Sobre la histeria", *Gaceta Médica de México*, tomo 33.
- Morris, Rosalind C. (2010), "Introduction", en *Can the Subaltern Speak?, Reflections on the history of an Idea*, Nueva York, Columbia University Press.
- Nava Murcia, Ricardo (2012), "El mal de archivo en la escritura de la historia", en *Historia y Gráfica*, Universidad Iberoamericana, año 19, número 38, enero-junio.
- Prakash, Gyan (s/a), "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en *Debates Poscoloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, La Paz, *Historias*, Aruwiwiri, SEPHIS.
- Refiguring the Archive* (2002), editado por Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Graeme Raid y Razia Saleh, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwe Academic Publishers.
- Ríos Molina, Andrés (2009), *La locura durante la Revolución mexicana. Los primeros años del Manicomio General La Castañeda 1910-1920*, México, El Colegio de México.
- (2004), "Locos letrados frente a la psiquiatría mexicana de inicios del siglo xx", *Frenia*, vol. iv, núm. 2.
- Rivera-Garza, Cristina (2001), "Por la salud mental de la nación: vida cotidiana y Estado en el Manicomio General de La Castañeda, México 1910-30", en *Secuencias*, núm. 51.
- (2008), "¡(Con)jurar el cuerpo: historiar y ficcionar", en *Memoria y ciudadanía*, editado por Rodríguez I. Y Szumuk, M., Editorial Cuerpo Propio, Santiago de Chile.
- (2001), " 'She neither Respected nor Obeyed Anyone': Inmates and Psychiatrists Debate Gender and Class at the General Insane Asylum La Castañeda, Mexico, 1910-1930", *Hispanic American Historical Review*, vol. 81, núm. 3-4, Duke University Press.
- Rufer, Mario (2009), "Huellas errantes. Rumor, verdad e historia desde una crítica poscolonial de la razón", *Versión. Estudios de comunicación y política*, núm. 23, México, UAM-X.
- Sacristán, Cristina (2005), "Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna", *Frenia*, vol. v-1.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010), *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal.
- (2009), *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- (2008), "Estudios de la subalternidad", en *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños.
- (2009), *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, MACBA. Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez.
- Steedman, Carolyn (2001), "Something She Called a Fever: Michelet, Derrida, and Dust", *The American Historical Review*, vol. 106, núm. 4, pp. 1159-1180.

- Stoler, Ann Laura (2010), "Archivos coloniales y el arte de gobernar, *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 46 (2), julio-diciembre, pp. 465-496.
- Van Young, Eric (2001), "Estudio introductorio. Ascenso y caída de una loca utopía", *Secuencias*, núm. 51, México, Instituto Mora.

¿Positivismo or not positivismo? That is the cuestión...

Durante semanas me pregunté cómo aterrizar una reflexión que pudiera participar del proyecto “El campo y el archivo”. Así, a secas, estas dos palabras me parecían más bien monstruos extraños, pero al leer detenidamente la convocatoria varias veces, por fin me atreví a lanzarme al ruedo y enfrentar a mis demonios familiares.¹

¿Positivismo y ciencias sociales?

Lo que parece dominar en las ciencias sociales, con el fin del marxismo maravilloso que todo lo explicaba, es la conciencia de una crisis permanente y muy aguda. Muy pocos son los sociólogos que no hagan referencia a esta crisis, y esto desde hace ya casi medio siglo. Me parece evidente que el marxismo no era ninguna alternativa al positivismo, sino más bien su asunción. Así tuvimos una verdad de estado, unos archivos oficiales controlados por la policía política, unos dogmas y sus intérpretes autorizados internos y foráneos, pero también tuvimos la invención de los “Enemigos”, los herejes: kulaks, trotskistas, anarquistas, y más tarde se incluyó también a todo tipo de enemigos de la lucha de clases: psicoanalistas, socialdemócratas, ecologistas, artistas decadentes, homosexuales, etc., etc. Esas esperanzas mesiánicas leninistas no solamente imperaron en los países llamados socialistas, sino también en las organizaciones “revolucionarias” que aspiraban, en los diferentes países, a una toma de poder leninista. En ellas se reproducían los mitos de los jefes sabelotodo e inamovibles, de la naturaleza reaccionaria de toda crítica, de las perpetuas exclusiones y escisiones y del machismo violento ejercido sobre las escasas compa-

* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Veracruz.

¹ Agradecemos la invitación de los coordinadores y debemos advertir al lector que lo que va a leer se estructuró en gran parte a partir de la convocatoria que recibimos, esperamos así responder a las expectativas de los anfitriones y que nuestras disquisiciones puedan participar del conjunto de reflexiones suscitadas por dicha convocatoria.

ñeras que pretendían acompañar ese movimiento. Por otra parte, en la época del marxismo universitario triunfante, el gran espantapájaros era el positivismo, todo lo que no cuadraba con la doxa materialista histórica era tachado de positivismo. No me interesa, para nada salvar el positivismo, y sé que de la misma manera que existen investigadores que se autodenominan neomarxistas otros se intitulan neopositivistas.² Sólo quiero señalar que me parece que el fin de lo maravilloso marxista dejó al hombre, posmoderno y desnudo, y con la conciencia de que el positivismo seguía en auge. Por lo tanto, la pregunta de si estamos ya lejos del positivismo es algo muy, muy optimista ya que es probable que no hayamos salido jamás de él. Pero una pregunta que no es accesoría sería saber si ese positivismo no fue más que un *remake* del viejo mundo teológico y la pregunta debería, probablemente, abrirse hasta pensar si más bien estamos todavía inmersos en una era teológica.

El desmoronamiento general del pensamiento laico, particularmente claro en México y en otros países, muestra el retroceso en el cual han caído los ideales de la revolución mexicana. Los gobernadores, para no meternos con los ocupantes de la silla presidencial, buscan congraciarse con la jerarquía de la iglesia católica adoptando sus puntos de vista más reaccionarios sobre el aborto y la diversidad sexual en general. Buscan de manera rastrera acercarse a una estructura envejecida, corrupta e inepta, incapaz de presentar alternativas espirituales a los mexicanos que la abandonan para refugiarse en las corrientes evangelistas. Si bien esta nueva adhesión religiosa más bien es propia de los sectores populares, la pequeña burguesía, ella, prefiere refugiarse en todos los vericuetos esotéricos que le ofrece el mercado internacional de la espiritualidad. Pero esta seudoadhesión se injerta o se refuncionaliza sobre el viejo sustrato teológico occidental olvidándose de toda verdadera solidaridad colectiva, e incluso familiar, que cimentaba la base de las prácticas sociales cristianas tradicionales. Estos valores colectivos que bien que mal aseguraban la sobrevivencia de la comunidad campesina en la era teológica, no eran una creación

² Aquí no pretendo arreglar ninguna cuenta pendiente con Marx o Auguste Comte, ellos no son del todo responsables de las derivas de sus fieles aunque, si examináramos con detenimiento sus obras, es claro que podríamos ver que algunas derivas no son totalmente ajenas a estas obras. Pero no se pueden pensar obras del tamaño de la de estos pensadores a partir de las interpretaciones a veces erróneas de sus seguidores. Si Marx o Comte tienen que ser juzgados, es en el conjunto de los pensadores de su propia época y no por los juicios de sus admiradores incondicionales o de sus críticos irracionales.

de la iglesia, ya que durante siglos ésta fue el más grande terrateniente y explotador, sino una reacción colectiva de defensa frente a la unión nobleza-iglesia, que sacaban en ciertas regiones hasta el 40% de la renta feudal. Tampoco se debe confundir la institución iglesia con los pequeños curas y vicarios, que muchas veces provenían de estas comunidades campesinas, generalmente viviendo un modo de vida precario y por eso los levantamientos campesinos durante siglos ponen a su cabeza al cura local, el único que puede entenderlos y representarlos. La alianza iglesia-nobleza constituye, a grandes rasgos, una misma entidad social, si la jerarquía eclesiástica se reclutaba por cooptación, cuando la nobleza tenía que reproducirse, los miembros cooptados para los altos cargos excesivamente remunerados pertenecían a los hijos de las grandes familias aristocráticas.

Es evidente que el fin del laicismo del estado mexicano va a la par con el desmoronamiento del propio estado nacional y el fracaso del intento de construcción de una religión nacional, con sus héroes, sus símbolos patrios, etc. Este conjunto identitario ha sido tan manoseado, tan utilizado de manera vergonzosa que ya no es capaz de asegurar una cohesión nacional efectiva y funcional. Es por esto que en el mismo momento que se llamaba a una peregrinación nacional de los símbolos patrios en los años setenta, el estado mexicano encontró más expedito entregarse a la jerarquía católica para apuntalar una legitimidad política tambaleante.

Positivismo y origen de las ciencias sociales

En cuanto al origen de las ciencias sociales, si bien es cierto que la aparición de “lo social” se puede fechar en la segunda mitad del siglo XIX, no se debe olvidar que esta aparición de nuevas disciplinas y prácticas universitarias son deudoras de la gran partición del saber enciclopédico del siglo XVIII, ya bien encarrilado con el movimiento intelectual de la Sociedad de los Ideólogos al empezar el siglo XIX. Después, el proyecto de Comte y otros pensadores de lo social no es más que el intento de construir una iglesia laica, “científica” con sus dogmas y sus jerarquías sociales muy claras basadas en el dogma fundamental de la propiedad privada.³ El propio Engels no escapa a los

³Recordemos el título completo del catecismo de Comte, 1852.

antiguos prejuicios clasistas del XVIII sobre la naturaleza del pueblo, vean cómo habla de la chusma irlandesa que es la carne de cañón de la industrialización inglesa.⁴ Es claro que el positivismo se autopresenta, en la segunda mitad del XIX, como la nueva palabra profética, la que llevará al hombre al progreso indefinido.

En su guerra social contra los viejos estamentos rentistas del antiguo régimen, nobleza, clero, ayuntamientos y militares, aristócratas agrarios; las nuevas élites burguesas, científicas y financieras, adoptan de nuevo las grandes ideas del progreso y felicidad que se habían inaugurado con las Luces, en paralelo con su gran utopía de la enseñanza y su mito del buen maestro pedagogo de la nación, el antecesor de nuestro intelectual. Es cierto que ese conjunto político y cultural funcionó eficazmente y permitió a la revolución industrial y los grandes capitales crecer a un nivel que ningún pensador jamás habría podido imaginar.⁵

Así en esta partición del saber sobre el hombre, heredado del enciclopedismo, por un lado se vislumbra la aparición de la Historia como soporte identitario de la cultura del hombre blanco, alfabetizado, organizado políticamente y por el otro, un gigantesco magma cultural en el cual todos los seres humanos del mundo y de todos los tiempos serán refundidos: la Antropología. La de los pueblos sin historia, sin escritura, sin organización social, sin arte ni ley, salvajes, bárbaros, primitivos de todo cuño, todos inventados por la asunción del logos occidental en su nueva época de afirmación imperial (Duchet, 1985).

Durante décadas el otro, el salvaje y todos los excluidos internos en los países imperialistas de la marcha del progreso: locos, homosexuales, prostitutas, criminales; son “descritos”, o más bien inventados, también en términos negativos idénticos. Si el burgués macho-blancorrico es el paradigma de lo positivo, “los otros” toman existencia sólo en la negación de lo que constituía la esencia social de ese paradigma. El salvaje lejano, como el vecino obrero peligroso, es inculto, irracional, incapaz de entender el orden político, supersticioso... etc., etc. El escándalo ocurre cuando uno de estos burgueses masacra a su amante proletaria embarazada, cuando la irrupción de la barbarie perturba la perfecta construcción del hombre respetable. La sociedad se escanda-

⁴Friedrich Engels, 1845.

⁵Recordemos que en la época de los primeros ferrocarriles se pensaba que la velocidad máxima que podía soportar el cuerpo humano era la de un caballo al galope, y que por lo tanto era peligroso subir en esos nuevos medios de locomoción.

liza, ya que “no comprende”, o más bien silencia y niega lo ocurrido, porque hace realmente tambalear a los fundamentos que sostienen a la polis burguesa. Esta existencia a partir de lo negativo es ya una larga tradición occidental. En los siglos XII y XIII, cuando se constituye la identidad cristiana, ésta se definió con la invención de sus “otros”, herejes, musulmanes, judíos, como antítesis del ser cristiano, siempre descritos en términos negativos (Rozat, 2000).

En definitiva la figura tutelar de las ciencias humanas es el antropos burgués, y esto desde los inicios de una economía de mercado. Con el advenimiento del *homo economicus* empieza una lucha al interior de este mundo aún teológico, al hombre sujeto y criatura se opone ese nuevo hombre que tiende a definirse por su posibilidad de entrar y salir del mercado. Saldrán nuevas agrupaciones sociales de los hombres, ya no en estamentos y órdenes, sino en clases sociales, pero el viejo fondo religioso-teológico se refuncionaliza. La burguesía francesa del XVIII tiende a alejarse de las prácticas tradicionales del catolicismo pero comulga con la religión de la propiedad privada, de la razón y del estado. La Revolución francesa se producirá porque existía una fuerte reacción de los sectores privilegiados, y el intento del rey y de sus consejeros ilustrados de construir una monarquía republicana con la constitución de 1791, fracasa. La pequeña burguesía urbana, frustrada en sus esperanzas de reforma, toma el poder hasta que Termidor marque el regreso al orden burgués nacional, Napoleón puede llegar.

Todo el siglo XIX está marcado por estas relaciones ambiguas entre la burguesía nacional y la jerarquía eclesiástica, Napoleón, necesitando “unos granaderos sagrados”, inaugura un concordato con Roma en el cual los sacerdotes son funcionarios estatales y pagados como tales. Con los Borbones, azuzados por un papado ultramontano, la jerarquía hace suyo el desprecio hacia la democracia, propio de los emigrados recién regresados del exilio. Francia ya no es la “hija mayor” de la iglesia y se necesitará una nueva alianza con la burguesía comerciante e industrial para que el grito y programa del papa, “¡Francia tierra de misión!”, se realice. Y Francia se cubre de seminarios, iglesias, capillas, santuarios destinados a recristianizar el país. La iglesia triunfa de nuevo pero el conjunto social jamás tuvo oportunidad de salir realmente de lo teológico.

(Objetividad, universalidad y verdad)

Así, si de manera un poco provocadora dijimos que estamos todavía inmersos en el positivismo y de manera caricaturesca en lo teológico ¿cómo y de dónde podemos sostener una posición heterodoxa? Es evidente que las vanguardias ya sean artísticas, filosóficas, literarias, etc. a pesar de todas sus provocaciones y pataletas, son generalmente recuperadas por la totalidad social. El caso del mercado del arte es paradigmático, hasta los más heterodoxos llegan a tener un precio y una clientela.

Los pensadores más radicales casi siempre terminan siendo objetos de sesudas tesis universitarias y sus obras se vuelven colecciones de bolsillo, parte del acervo común. La constatación de este fenómeno clásico de la cultura, hace años me obligó a una cierta modestia personal intelectual. Si bien estaba consciente de querer estar en los márgenes, si bien era uno de los que querían construir un mundo nuevo, sabíamos que los procedimientos de “recuperación” estaban en obra para fagocitarnos, digerirnos y desecharnos. Este peligro que resentíamos profundamente nos obligaba a ir siempre más adelante.

En mi caso personal, estas últimas consideraciones se unían con una conciencia íntima de ser, desde chico, una especie de oveja negra, en la familia y en el mundo. Siempre me sentí una especie de marginal y esto me obligaba a repensar con mucha intensidad todas las reglas y doxas que se me intentaban imponer. “Sólo Dios sabe” cuantas horas dediqué en mi infancia a pensar y repensar las posibles “pruebas de la existencia de Dios”, a pensar y repensar el “origen del malo”, tanto más que yo me sentía, todo el mundo parecía decírmelo, parte de él. Siempre en actitud de confrontación, creo que jamás pensé poder tener verdades absolutas, alcanzar la objetividad, sino que como verdades transitorias, efímeras. Creo que esto me ayudó mucho en mis estudios universitarios, no me adherí a ninguna capilla ideológica o cultural, a ningún partido o secta, no tanto por indiferencia sino por un sentimiento de insatisfacción frente a estos nuevos aparatos ideológicos. Esto a lo mejor me hacía parecer como un diletante político a ojos de los sectarios, pero como entraba de buena gana en las movilizaciones sociales que la agenda política presentaba, gané un cierto respeto y, sobre todo, preservé una cierta independencia de pensamiento.

En resumen, lo que quiero decir no es que mi poco afecto a la

verdad y la objetividad sea el de una reflexión teórica sesudamente alcanzada, sino más bien una alergia radical a toda forma de verdad. Esta personal enfermedad intelectual también tiene sus defectos ya que, si bien conozco y localizo perfectamente a mis enemigos ideológicos, no me siento suficientemente con derecho de imponer mis propias ocurrencias, aunque las consideraría como más “verdaderas”.

La salida de la pretensión de objetividad no creo que se alcance ni por un acto voluntario ni menos por un camino teórico, es algo que se tiene o no se tiene, como la gracia de los cristianos, no hay explicación, por lo menos para mí, en fin, de manera puramente racional. Pudiéramos decir que la pretensión a la objetividad es inseparable de la reivindicación científica de nuestras actividades. De la misma manera que en los setenta era imposible no ser marxista, hoy en la institución universitaria es difícil afirmar en voz alta que pudiéramos no ser “científicos” y por lo tanto casi a fuerzas tenemos que ser “objetivos”.

Más que preguntarme si me he separado realmente del positivismo, lo que finalmente me interesa, desde hace varias décadas, ha sido construir un discurso antagónico al “orden, nación y progreso” que habían intentado formatearme. Así, si por varias y múltiples razones finalmente no entré en el molde clásico, tengo claro que no es ningún logro mío y si pude poner algo en esa alquimia personal, debo reconocer que lo que me formó fueron más bien unas sucesiones de eventos, de encuentros, de estancias en instituciones, familia, escuela, etc. Porque si es evidente que todos pasamos por las mismas instituciones, no las vivimos de la misma manera y éstas nos marcan de manera diferente. Después, llegando a la edad “adulta” tienes que confrontarte con ese conjunto complejo multiforme que se supone eres tú, como “perverso polimorfo” y con esto, intentar construir lo que será tu propia dinámica e identidad personal o, más bien, las múltiples identidades que necesitarás para sobrevivir en el mundo social.

En este trabajo consigo mismo que realiza todo sujeto, fui ayudado por una contradicción identitaria muy fuerte que de manera inconsciente me carcomía y, al mismo tiempo, me empujaba. Los valores familiares, y más los gustos, gestos y costumbres cotidianos que nos permitían sobrevivir en esa posguerra y finalmente sobresalir de la masa popular urbana en la cual la evolución económica y social nos quería sumergir, se oponían radicalmente con los nuevos valores que la cultura de masas empezaba a difundir en la segunda mitad del xx. Sentía, a veces, vergüenza del estilo de vida de mi familia, y de la ima-

gen que presentaba, no creo que fuera porque no amaba a mi familia, ni porque era particularmente infeliz en casa, sino obligado a ser infeliz por la comparación con las representaciones de "la Familia feliz", que vehiculaba ahora la escuela o la prensa. Así no es que me sintiera mal en mi familia, sino que el sentimiento de que había una disyuntiva entre nuestro estilo de vida y el mundo exterior, me confundía de manera ambigua y bastante dolorosa ¿Qué podría ser de un hijo que se avergüenza de sus padres? Y a pesar de que la época era dura, no carecíamos de nada, ya que mis padres seguían desarrollando toda su cultura campesina haciendo crecer, en un trozo de terreno rentado, una gran parte de las verduras y frutas que comíamos, nosotros cuatro, la prole de esa pareja trabajadora. Creo que jamás vi a mi madre "descansar", no hacer nada, sólo cambiaba de ocupación, es por eso que rechazó durante años la compra e instalación de un aparato de tele. Exigía poca ayuda de nosotros los niños, juzgándonos probablemente muy torpes, y dejándonos vivir nuestra vida de niños, aunque era cuidadosa de los trabajos escolares, prácticamente el único apoyo requerido ocurría en los días de conservas que a veces constituían una tarea colectiva e imprescindible para la sobrevivencia familiar.

Creo que este sentimiento de ambigüedad, al ser partido por la mitad, teniendo un pie en un mundo en desaparición y otro en la modernidad, ese sentimiento de extrañeza en el mundo, jamás me abandonó, y de ahí nació probablemente esta práctica mía de ir a ver detrás de los discursos y las explicaciones más comúnmente admitidas. Y ya que los azares de la vida me llevaron a ser "historiador", siempre me interesó menos la coherencia de los lisos relatos propuestos, que los trucos y mecates con los cuales los historiadores o los testigos arman estos relatos, y constituyen un testimonio socialmente aceptable. Es por eso que a veces cuando se me pregunta mi profesión, tambaleo siempre un instante al decir que soy historiador, y a veces corrijo diciendo, más bien "historiógrafo", algo como alguien del sector negro marginal de los historiadores.

Pero, para regresar y concluir este tema ¿positivismo o no positivismo?, creo que ésta fue una pregunta que jamás me había planteado, y que sólo alumnos y mis lectores podrían responder, porque a lo mejor, a la larga, deba reconocer que hago positivismo, como el personaje de Molière, Monsieur Jourdain, hacía prosa.

Testigo, prueba, documento, autoridad

Con las preguntas sobre evidencia, testigo, prueba, documento, autoridad, entramos de lleno en una reflexión sobre el trabajo del *histor* y su función social. El trabajo del *histor* es aparentemente muy sencillo, se le pide sólo contar historias. Lo problemático no es, como lo pensaban los antecesores, la palabra Historia, si no la palabra Contar. Ese desplazamiento del interés marca la diferencia entre el historiador y el historiógrafo. En las historias generales sobre el género historia, se insiste en la idea herodoteana de la investigación,⁶ y es ahí si positivismo hay, que lo vamos a encontrar. La actitud crítica de los sucesores tendrá que escudriñar la validez de lo que contaron estos dueños del tiempo, cómo lo hicieron, si su información y objetividad fueron suficientes, sus juicios pertinentes y originales, pero en esta visión analítica jamás se logra pensar que el historiador no es más que un cuentista, una persona que cuenta, un rapsoda, un individuo que sólo interpreta a partir de interpretaciones, y más de interpretaciones de interpretaciones, en una larga cadena casi infinita.

El que escribe sobre la conquista de México hoy, generalmente se inserta como una obra más en esta larga biblioteca que se ha construido sobre ese momento dramático. Añadiendo una nueva capa sobre ese algo que se ha dado por llamar desde hace siglos: Conquista de México.

En el trabajo de algunos “investigadores” especialistas de este periodo, trasparece de manera nítida la permanencia de una forma de contar la historia que se originó en el siglo XVI, en un modo de historiar que ya no es el nuestro. Y si queremos pensar muy bien el “núcleo duro” del relato, que hoy se enseña en primaria y domina en el saber compartido de los mexicanos, podremos ver que desde siglos nada ha cambiado. Me responderán, los que sienten escozor ante mis proposiciones de “repensar la conquista” de manera radical, que si nada ha cambiado es porque es la verdad, así ocurrió. Motecuhzoma y los suyos, atemorizados por extraños presagios y prodigios, asimilaron la llegada de los españoles al regreso del dios Quetzalcóatl. Amedrentados, impotentes no supieron cómo oponerse a ellos, ni entender la naturaleza de su intrusión y probablemente ni pudieron pensar enfrentarlos

⁶ Con estas palabras empieza: “Heródoto de Halicarnaso presenta aquí los resultados de su investigación...”.

realmente. Y finalmente parece muy natural que el tlatoani mexicana entregue sin más, el muy idiota, como se lo impone su creencia en el regreso de los dioses, su imperio a Cortés, el jefe invasor. Este “núcleo duro” del relato de la conquista del altiplano mexicana y su capital Tenochtitlan, se gesta en las Cartas de Relación de Cortés y se explicita en la literatura producida por los evangelizadores y, particularmente, por el franciscano Fray Bernardino de Sahagún en el Libro XII de su obra magna, *Historia de las cosas de la Nueva España*.

Y desde hace siglos la conquista se sigue explicando de la misma manera: indios impotentes y bárbaros, incapaces de leer lo que ocurre en el mundo si no es a través del mito. Cegados por su mentalidad primitiva, son vencidos por un puñado de guerreros occidentales renacentistas, pero ellos sí valientes, muy inteligentes, cultos, instruidos, con visión histórica, etc., etc., etc. Ese “núcleo duro” a secas está admitido por muchos, algunos “proindigenistas” explican que los aliados indígenas que Cortés supo con un supremo maquiavelismo atarse, fueron los actores materiales de dicha conquista, pero fuera de ese matiz, de este papel de los “aliados”, siguen contando la misma historia que les sigue pareciendo evidente.

Pero es muy claro que visto desde las márgenes ya nada es evidente. Y si no hay evidencia esto debe llevarnos a no constituirnos en maestros de verdades.

Hoy, desde hace unos 30 años, el historiador se ha visto impuesto de una nueva función, la de dar testimonio en los tribunales, particularmente en los casos de crímenes contra la humanidad. Paradoja interesante, él que estaba en busca de testigos a los que hacían testimoniar se ha convertido, por una extraña vuelta, en testigo, es decir que su trabajo ya no es sólo explicativo de lo que pudiera haber ocurrido sino que, y a pesar de él, a veces, aparece ahora como un portador de verdad.

Pero si puede transformarse en testigo es porque el historiador clásico de los siglos XIX y XX siempre constituyó testigos dignos de fe. Para apoyar su trabajo buscaba grandes y sólidos documentos que confirmaban sus hipótesis y deducciones. Constructor y depositario de la verdad histórica, se entiende cómo, muy naturalmente, se le va a investir del nuevo estatuto de testigo. De una verdad segunda, es cierto, reconstruida paso a paso con muchos trabajos, a veces de toda una vida, pero que logra incluso superar a la verdad del testigo ocular cuya huella es falible, incierta, cambiante y mortal.

Cuando decimos que el historiador construye o inventa sus testigos en la masa de los documentos que tiene a su alcance, esto no es nada nuevo. Ya en la Edad Media los eruditos al servicio de las casas reales, aristocráticos o de los grandes monasterios buscaban textos y testigos capaces de demostrar lo bien fundado de sus pretensiones sobre hombres y espacios. Hacían el mismo tipo de investigación con la facilidad de que, ellos, considerando el aspecto algo mágico atado a lo escrito, podían redactar apócrifos con toda tranquilidad. Es por esto que gran parte de los documentos medievales son apócrifos. Esta práctica hoy no es admitida en el mundo “científico” de los historiadores aunque no faltan los pequeños astutos... Periódicamente la crónica universitaria se anima de denuncias de las prácticas malolientes de los que sacan su miel de flores ajenas,⁷ pero durante siglos estas prácticas fueron la regla básica de composición de los textos históricos. Ya que no existía el ego como productor intelectual, el “buen historiador” era el que compilaba los textos autorizados, canónicos y si el erudito encontraba diferentes versiones las presentaban juntas, ya que no se pedía hacer obra personal si no insertarse en la larga tradición. El autor de la compilación dejando a su lector la capacidad de juzgar y escoger la versión que más le convenía.

Lo que permanece en Occidente desde esos siglos medievales, para no meternos con otras épocas, es la construcción social de la verdad. Es sólo a partir del siglo XVIII, y sobre todo del XIX con la aparición de la idea del “autor”, cuando empieza la ficción de que el historiador es un inspirado, un sabio, un demiurgo capaz de producir verdades a partir de su investigación personal.

Didier Lett (2008), un especialista de la Edad Media, estudiando los impresionantes expedientes que debían llevar a la canonización de un eremita de San Agustín como figura excelsa de esa orden, que no tenía gran fundador, nos recuerda que consignar testimonios es establecer una relación entre tres elementos: la palabra producida por el testigo, la memoria que puede tener del evento y el relato escrito que se obtendrá como resultado de esa consulta. Sin olvidar considerar que en todo fenómeno oral, se encuentran también implicadas múltiples instancias de enunciación y condiciones de recepción.

⁷ Véase <<http://yoquierountrabajocomoeldeboris.blogspot.mx/2013/06/indice-general-de-documentacion-y.html>>.

El testimonio de los informantes de Sahagún

Así en la especificidad del testimonio oral el investigador debe tomar en cuenta el contexto particular del proceso en el cual las palabras han sido solicitadas, oídas, recibidas, y consignadas. A nosotros, los que intentamos Repensar la Conquista de México, nos interesa particularmente repensar también la naturaleza del testimonio de los informantes de Sahagún. En primera instancia debemos constatar que se ha analizado poco o con poca seriedad la situación de esa recepción testimonial. Esa ausencia no debe extrañarnos, ya que si se hubiera podido desarrollar, se hubiera llegado a conclusiones que irían en contra de la Vulgata tradicional sobre el evento y la representación contemporánea de la obra sahumantina que la acompaña. Toda deposición testimonial está subordinada a la lógica a la cual está destinada, llegando al extremo de que “el testigo depende más de aquel frente al que testimonia, que de su propia persona” (Mausen y Gomart, cit. en Lett, 2008: 717) .

En nuestro caso, los testimonios indígenas, si testimonios indígenas hubo, producidos como tales, estarían entonces determinados por la finalidad de la documentación que busca producir la orden franciscana: justificar su acción evangelizadora al decir la Verdad de la Conquista y a partir de ésta, construir el retrato del vencido como parte de una nueva memoria para la República de Indios. Por lo tanto, debemos ser excesivamente prudentes cuando unos investigadores pretenden poder reconstituir una realidad social a partir del discurso de las deposiciones hechas por testigos, “indígenas” o no, y tanto más si aparecen como “indígenas nobles”, esa nobleza no añadiendo ni una onza de plusvalía a dicho texto producido “a partir” del testimonio.⁸ Al contrario, el tópico del viejo, noble y sabio, está omnipresente en la literatura occidental y muchas veces no es más que una simple figura de retórica encargada de construir o reforzar un efecto de verdad.

⁸ Así no podemos compartir el optimismo de Emma Pérez-Rocha (1998), cuando considera que de la Información de doña Isabel Moctezuma, “falta un estudio intensivo de esta rica fuente que enriquecería los estudios sobre la organización social mexicana, sobre todo en cuanto a la comprensión del funcionamiento de la tenencia de la tierra”.

Memoria y testimonio

No debemos olvidar que el registro de los testimonios finalmente presenta dos grandes problemas: el de la memoria y el de la relación entre lo oral y lo escrito. Entre las palabras de los testigos y el documento escrito se interponen múltiples filtros, que generalmente para nuestra problemática no son ni siquiera considerados: ¿Qué le ocurre a las palabras nahuas que intentan recordar algo doloroso del pasado al convertirse en un testimonio formalizado, redactado en español? La intervención de la figura del intérprete novohispano, incluso si fuese obligado a jurar sobre la Biblia a decir la verdad, al igual que el testigo, es el taparrabos de todas las tretas que ocurren en ese tránsito.

Cuando empiezan las grandes encuestas americanas, han pasado ya bastantes años, ya muchas cosas se han perdido, particularmente en las vivencias múltiples e individuales de la Conquista, si bien muchos elementos pueden haber sido conservados en las memorias individuales, no pueden representar el hecho global Conquista, este sólo puede existir en la concreción de una escritura que produciría una "Historia de la Conquista". Por lo tanto, el investigador, como ya nos invitaba a hacerlo el mismo Didier Lett, debe reflexionar sobre la memoria y el olvido, y particularmente explicar las extrañas semejanzas en los testimonios que relatan un mismo evento.

Porque las vivencias son heterogéneas, multiformes, y los recuerdos de ellas en las memorias individuales tienen que ser domesticados, uniformados para producir un relato de historia. El propio Sahagún, confesando posteriormente a esa primera homogeneización el duro trabajo de pulido que tuvo que efectuar, reconoce finalmente cómo se construyó su historia.

Recuerdos individuales y memoria colectiva

En este proceso de homogeneización, uno de los primeros filtros podría ser el de los "escolares informantes", es decir, el de su intervención en la propia actualización del testimonio "indígena". Están, como traductores culturales, entre dos procesos de comunicaciones. Con los "indígenas", nobles o no, tienen que encontrar o construir un espacio común de comunicación para que fluya el testimonio, y con los frailes españoles tienen que construir otro espacio de comunica-

ción y aquí su “latinidad” y educación en el Colegio de Tlatelolco es fundamental. Si se insiste en esa figura de los informantes es porque si no existieran entre estos dos espacios comunicativos, no habría las condiciones para la posible “apropiación del pasado y de la cultura indígena”. Pero ese saber indígena de todas maneras no podría atravesar impoluto el doble proceso de traducción cultural llevado a la par con una traducción lingüística, tanto más que la dinámica, la *inquisitio*, que marca su constitución y funcionamiento, es la exigencia hispana de la cristianización que lo dirige y lo domina.

No debemos olvidar, como lo decía Maurice Halbwachs en el siglo pasado, que un recuerdo es generalmente y a la vez, reconocido y reconstruido. Los informantes indígenas, como cualquier humano, no pueden recordar más que a condición de sentirse parte de un grupo, de una sociedad, de un proyecto, pero el único proyecto en construcción que se les presenta es el nuevo orden español. “Los nobles” son nobles, si es que lo fueron antes, porque los reconoce como tal el nuevo orden político. De ahí que se vuelvan muy problemáticos los intentos de reconstruir vivencias individuales a través de la aparición de esta memoria colectiva, ya que ésta es antes que todo un fenómeno social, porque como lo afirma tajantemente Lett: “No se recuerda jamás solo”.

Tenemos que preguntarnos también cómo la demanda inquisitiva de información por parte del evangelizador afectará la propia memoria del testigo. Porque de hecho que sean los franciscanos mismos o sus ayudantes, éstos no están preguntando para saber realmente la naturaleza profunda de la idiosincrasia mexicana, sino para constituir la legitimación del triunfo de la cruz y armas españolas. Van a obligar, en cierta medida, a convertir las memorias individuales de esos “sabios y nobles” en memoria colectiva de la cual ellos serán, con sus superiores religiosos, los máximos intérpretes.

Por eso no tenemos relatos individualizados de los diferentes “testigos”, éstos que serían testimonios individuales no interesaban, y es muy probable que no hubo el mínimo intento de constituirlos como tales y después, de conservarlos, porque sólo interesaba la constitución de una Vulgata, memoria colectiva destinada a constreñir toda posibilidad de interpretaciones otras. Me parece que se logró bastante bien este objetivo, ya que hasta la fecha no se ha logrado pensar de otra manera la conquista.

Como lo señala Lett de manera muy atinada, generalmente los co-

misarios encargados de construir el reconocimiento de la santidad del ermitaño agustino, como los frailes en Nueva España, buscaban con sus preguntas construir más un *concordare* que un *recordare*, es decir que buscan menos confrontar las memorias individuales consideradas como poco interesantes por su unicidad y huella del pasado demoniaco, que construir una memoria colectiva para la acción futura.

Es muy probable que viendo en acción las formas violentas del *Imperium* hispano en las primeras décadas novohispanas, fuertes cargas de enunciación estuviesen pesando sobre la elaboración de esa información; los testigos, nombrados por sus autoridades, buscaron, probablemente, antes que nada adaptarse y por esto se conformaron a lo que pensaban que se esperaba de ellos, y adaptaron su “testimonio”, una vez más si lo hubo, en consecuencia y por lo tanto, tendieron más a acordarse con lo que se quería de ellos, que a recordar los eventos pasados.

Hoy a 500 años de distancia, es sólo a través del espejismo actual de un humanismo simplón como podemos pensar que los franciscanos fueron esos personajes amorosos y comprensibles que nos describe una cierta hagiografía nacional, y que el conjunto de los indios sobrevivientes, encargados de acarrear piedras y fabricar cal para sus conventos y tantas cosas más, se amontonaban jubilosos para pedir su bendición y protección.⁹

Si sabemos que en la sociedad medieval el individuo no existe fuera de su pertenencia a un grupo, es muy probable que fuese cosa del mismo orden en el mundo mexica, aunque probablemente diferente, y por lo tanto, responder décadas después de la destrucción “a las esperas del procedimiento representa para el testigo una modalidad de inclusión en una comunidad, y por lo tanto, el sentimiento de existir”.¹⁰ En resumen, la *inquisitio* del buen Sahagún, por los mecanismos de presión que ponen en marcha sobre todos los actores de la transmisión de la información (desde los supuestos caciques, que designan a

⁹ Recordemos las “10 plagas” que Motolinía describe para explicar la desaparición de la población indígena.

¹⁰ Bedos-Rezak; Iogna-Prat, 2005: 25. En la introducción D.I.P., escribe: “los sistemas de identificación de la Edad Media, obedecen a una lógica depuesta en conformidad; si el individuo es dotado de una visibilidad particular, es sólo por las necesidades de control en el seno de su red de sociabilidad (familia, comunidad de habitantes, parroquia, señorío, etc.)”. Por otra parte, es evidente para el autor de ese ensayo, que la noción de individuo propia al *homo economicus* del capitalismo, es una excepción particularmente aberrante en la historia humana.

supuestos testigos indígenas hasta los ayudantes “latinistas” que reciben y registran), aparece como una máquina para producir, a partir de supuestos testimonios individuales, una memoria colectiva. Pero una memoria que no podrá ser jamás una memoria indígena, aunque en los escritos que produce puedan aparecer figuras de “indios”; la lógica discursiva de esos indios será siempre la de estar al servicio de la memoria que los constituyó, serán siempre indios de papel, indios imaginarios al servicio del *imperium* cristiano (Rozat, 2002).

El trabajo de la memoria

Cuando los “sabios” son interrogados “por Sahagún”, ya lo dijimos, había pasado mucho tiempo, por lo tanto es importante tomar en cuenta el trabajo de la memoria y del olvido, de las omisiones y añadidas de los testigos.

En la cognición de un evento, nos recuerda Didier Lett, los psicólogos “distinguen tres tiempos: el de la adquisición (la percepción del evento), en el cual se codifica la información, y en el cual se almacena en su sistema de memoria; el de la retención (tiempo que transcurre entre el evento y un recuerdo de un elemento particular de información); y por fin, el del recubrimiento, momento durante el cual uno recuerda la información almacenada. Tanto para el psicólogo, como para el historiador, no existen verdaderos o falsos testimonios”.¹¹

También podemos estar de acuerdo con Renaud Dulong cuando afirma que: “sólo existen testimonios dudosos, porque la autoridad de los testigos, incluso los más dignos de fe, deben ser siempre contestados en nombre de los dispositivos cognitivos y mnemónicos, que fundan la memoria (Lett, 2008: 221)”.¹² La encuesta de Sahagún permite sólo acceder a lo que sería la “tercera fase de la cognición”, es decir, el momento del recubrimiento, sujetos a las múltiples condiciones sociales de la recolección.

Porque el tiempo ocurrido entre el hecho y la deposición influye sobre la naturaleza del testimonio. Olvidarse de este fenómeno obliga

¹¹ Es probable que para el historiador, como el lapsus para el psicoanalista, el falso testimonio sea fuente casi inagotable de sentidos y revela lo que está en juego realmente en el momento que necesita de su producción.

¹² Renaud Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, París 1998, citado en Lett, 2008, p. 221.

a considerar que para los indios nada ha cambiado y que el testimonio entregado en ese momento, representa sin cambio lo que imperaba veinte o treinta años antes o más, lo que es evidentemente un error garrafal. Este olvido metodológico conduce a muchos investigadores contemporáneos, dado que no se preguntan sobre la naturaleza de esa permanencia, a hacer la hipótesis de la inmutabilidad indígena, de una memoria encapsulada, impermeable al tiempo, que se vuelve la característica de lo indígena, y más generalmente de todos los primitivos de la cultura, y por lo tanto una no-historia, fundando así esa permanencia que creen notar desde los tiempos precolombinos hasta nuestros días de la “antigua palabra”.

Por otra parte, los eventos han sido registrados por un puñado de testigos, es el procedimiento inquisitorial de la máquina Sahagún, el que impone a los testigos re-conocer ciertos detalles del momento histórico, cuyo relato esta ya estructurado por los primeros textos españoles, como por ejemplo las Cartas de Relación. Aquí otra vez podemos suponer en acción ese mecanismo del *concordare*, más que del *recordare*.

Es también muy probable que con el pasar del tiempo, particularmente después de 1521, una memoria colectiva americana se organizase para racionalizar lo ocurrido, aunque nos es difícil pensar sobre qué ejes se estructuró.¹³ El trabajo de esa memoria está en gran parte perdido, ya que no pertenece a la esfera de lo escrito, ni tiene nada que ver con el trabajo de la memoria en curso en el mundo hispano: que intenta recuperar y reestructurar esa memoria colectiva americana sobre el modelo de una historiografía salvífica, y por lo tanto, naturalmente impondrá al mundo americano esa nueva memoria colectiva con sus inevitables presagios, prodigios y profecías, todas ellas marcas de la intervención divina en la conquista y dominio de América.

¹³ Pensar que la identidad histórica mexicana en vísperas de la Conquista, se estructura y funciona como su correspondiente cristiano occidental, me parece un profundo error metodológico. Si bien entendemos el funcionamiento de la conciencia histórica cristiana, en todo lo que puede tener de original su versión hispana, el gran desconocido es el funcionamiento de ese algo, prácticamente innombrable en términos occidentales, que asegura la idiosincrasia mexicana. De ahí que frente a esa imposibilidad de pensar la historicidad precolombina, los “especialistas” contemporáneos tengan que imponer una especie de mezcolanza entre la historicidad medieval cristiana y la historicidad de la racionalidad científica moderna... Pero esto no nos ayuda a entender lo mexicano, al contrario, constituye una pantalla más para no alcanzarlo.

Incluso se puede hacer la hipótesis de que entre más pasa el tiempo, más fundamental se vuelve ese trabajo para la supervivencia de las poblaciones americanas, ya que deben integrar cosas totalmente inauditas, como las nuevas epidemias, la destrucción de su cultura originaria, etc. No debemos confundir ese enorme trabajo memorial con el que se reporta en los textos escritos, respondiendo a una *inquisitio*, religiosa o civil.

Es probable que en ese trabajo que logró la genuina memoria indígena al ser expresada a través del conjunto de mediaciones que vimos, muchos de los detalles se borren: entre más lejano es el evento, más borroso es el testimonio, pero también esa opacidad facilita la manipulación de la voluntad de escritura, que se estructurará en una memoria general colonial hispana, ya que imperativamente deben restituir un algo funcional. Así es probable que ese trabajo memorial americano que tuvo a fuerza que incluir elementos nuevos, impuestos por la relación cotidiana con el invasor triunfante, tendrá en esa *restitutio* tendencia a privilegiar esos elementos occidentales ya incluidos. Ya que los que aceptan expresarse se dan cuenta finalmente que la *inquisitio* no quiere conocerlos realmente, sino hacer concordar sus testimonios con la Vulgata cristiana.

Es así como, por ejemplo, podríamos muy bien entender que un testimonio “indígena”, enunciado 30 o 40 años, y a *fortiori* un siglo después de la destrucción de la capital mexicana y la desaparición de más de la mitad de la población, pudiera muy bien “recordar” como auténticos los famosos presagios que precedieron la Conquista. Y si los puede enunciar, aunque éstos no pertenezcan a su idiosincrasia cultural originaria, es porque Jerusalén, en cierto modo, es la figura central del mensaje cristiano que pudieron oír en los sermones, asistiendo a las representaciones teatrales de obras como “La Destrucción de Jerusalén”, cuya primera representación en Tlaxcala fue dada durante los festejos y *Te Deum* de la victoria hispana.¹⁴

Como lo he mostrado en otros ensayos, Jerusalén y Tenochtitlan, desde el punto de vista teológico, son de una misma naturaleza simbó-

¹⁴Y así se puede entender por qué los presagios “americanos” que precedieron a la destrucción de Tenochtitlan, son los mismos que los que la tradición occidental atribuyó a la destrucción de Jerusalén, como lo “testifica” Josefo en la guerra de los judíos. No debemos olvidar que ese autor más bien relativamente abandonado hoy, fue uno de los pocos historiadores que durante siglos se encontraba sistemáticamente en las bibliotecas conventuales y catedralicias.

lica y retórica, pues marcan fundamentales puntos de inflexión de la historia humana (Rozat, 2002: 155-212). La destrucción de Jerusalén es la prueba tangible de la Nueva Alianza de Dios con su nuevo Pueblo Elegido, y la prueba de que se han realizado todas las profecías del antiguo Testamento; la de Tenochtitlan a su vez, proclamando la llegada del Evangelio, el fin del reino de los demonios, y la alianza renovada de Dios con su nuevo Pueblo Elegido, el hispano, que si bien es valiente y esforzado, venció sólo porque Dios así lo quiso.¹⁵

Es imposible que la genuina memoria americana haya sido impermeable mucho tiempo a ese huracán simbólico que el culto cotidiano, los esfuerzos de los evangelizadores y los símbolos del nuevo poder político vertían sobre las ruinas aún humeantes de su cultura, sin olvidar que los vencidos no podían racionalizar su estado de vencidos sin pensar la naturaleza de los vencedores. Buscando entender esa naturaleza fueron fatalmente llevados a integrar elementos simbólicos occidentales, pero probablemente refuncionalizándolos del todo, reinterpretándolos a partir de sus propias necesidades del momento, que era como sobrevivir en ese nuevo mundo político. Pero como lo dijimos, ese trabajo memorial, en caso de haberse dado, está hoy fuera de alcance, perdido para siempre, y sólo puede sobrevivir como los restos diseminados de un barco hundido en un mar inmenso.

Si las descripciones muy detalladas de la guerra entre mexicas y españoles-aliados, en el Libro XII de Sahagún, son realmente reconstruidas a partir de los testimonios indígenas, se presenta el problema de saber quién de entre esos indígenas estuvo realmente presente y sobrevivió para narrarlo, pero también, quién es la voz hispana que cuenta lo que ocurre en el campo hispano. Sahagún, por lo menos, no estaba presente ya que llegó años después. El Libro XII no es producto de recuerdos individuales, indígenas e hispanos, sino resultado de esos dispositivos culturales que producen el trabajo de la memoria colectiva cristiana.

Ese trabajo tiene por función justamente la de unificar todos los testimonios en un solo gran relato. Porque los testimonios individuales dependían de la posición y lugar de futuros testigos, si fueron realmente testigos oculares o de oídas, o habían tenido una relación más o menos estrecha con los eventos.

¹⁵ Sólo recordemos el grito de Guerra de los cruzados frente a Jerusalén en 1099. "Dios lo quiere".

En el trabajo memorial indígena, los testimonios individuales también son heterogéneos o la propia memoria puede fallar, o deformarse por otras fuentes de información. Así, las experiencias del pasado se entremezclan y se confunden con el suceso traumático.

Pero en cuanto a la deposición del testimonio, podemos considerar que los verdaderos resortes del mismo se encuentran en “la naturaleza de la espera, y la capacidad del testigo de responder a ella. No se puede entender lo que es un testigo sin interrogarse sobre la espera del que solicita el testimonio” (*ibid.*: 226).

¿Conclusiones?

Para concluir este ensayo espero que nos permitan exponer lo que hemos logrado en los últimos años de investigación haciendo la mención de que lo logrado, particularmente en los 10 últimos años, es un logro colectivo.¹⁶

Revisión de algunos tópicos clásicos de la doxa sobre la conquista:

1. Moctezuma, para la mayoría de los mexicanos, es un ser débil, impotente, crédulo, incapaz de enfrentarse a Cortés. Demasiado sensible y encerrado en el mito, se encuentra paralizado por los presagios y profecías. Esto es más o menos lo que nos cuenta la visión de los vencidos que es la doxa nacionalista que construye la impotencia del indio. Pero si leemos atentamente el retrato de este tlatoani que propone Sahagún en su libro XII, vemos que los textos son bien diferentes. Sahagún, buscando construir una explicación teológica de la conquista, tiene que afirmar que Dios jamás abandonó América a pesar de los triunfos del demonio. Por eso la providencia divina manda a ese jefe descrito como fuerte, valiente, triunfador, buen político y también fiel a sus dioses, una serie de mensajes, presagios y prodigios, que lo transforma de hecho en profeta. Sólo Motecuhzoma ve, y si presiente el fin de su poder es que es el poder de los demonios. Motecuhzoma sufre duramente en su alma y su carne ese destino e inclu-

¹⁶ Si bien he sido el promotor del Seminario de Historiografía “Repensar la Conquista” que se reúne cada año en Xalapa, debo reconocer que se ha logrado realizar un auténtico trabajo colectivo y me parece que todos los participantes –en el último hubo 25 ponencias– han aprovechado, cada quien a su manera y yo primero, este trabajo colectivo. Los trabajos de los últimos diez años se encontrarán en el blog <<http://guyrozatrepensarlaconquista.blogspot.mx/>>.

so intenta, como Cristo en Getsemaní, escapar de esa terrible suerte. Para Sahagún, Motecuhzoma, figura profética –casi crística–, es el que anuncia el gran cambio, la llegada de la nueva palabra.

Es evidente que sólo la lectura psicologizante de la modernidad unida al nacionalismo puede tergiversar de tal manera el “testimonio” del franciscano. Con el agravante de que las lecturas contemporáneas de los textos del siglo xvi, generalmente, no son realizadas por historiadores, sino por intelectuales de otros horizontes que creen poder olvidarse de toda reflexión historiográfica, y por esto se inventan que Sahagún es un antropólogo recién regresado de prácticas de campo donde tuvo interlocutores privilegiados que en su inocencia le entregaron casi la totalidad de sus usos y costumbres.

2. El encuentro entre Motecuhzoma y Cortés siempre se escribe en claves hispanas, como todo el desarrollo del relato contenido en la glosa. Durante los meses que precedieron al encuentro se nos cuenta con detalle lo que ocurrió en el campo español: sus encuentros, sus dificultades militares, sus divisiones internas, etc., pero prácticamente nada de lo que pudo ocurrir en la Tenochtitlan mexicana, sólo aparece un soberano asustado y huido que intenta calmar sus angustias por el envío de regalos y la destrucción de sus “nigromantes” incapaces. La lógica del relato sigue la progresión española y cuando el dicho Motecuhzoma entregó el imperio, éste desaparece totalmente y desde ese momento manda Cortés. Es decir que, la figura de Motecuhzoma y de los otros mexicanos está orientada por una sola finalidad: la entrega del imperio.

3. Pero, si creemos que presagios y profecías son sólo las marcas en el relato de la providencia de Dios en acción, si Motecuhzoma es un profeta como acabamos de decir, desde nuestra historia contemporánea debemos dudar de esa famosa entrega. Y dudamos y mucho: no hubo ninguna entrega de poder, porque la naturaleza misma de dicho poder no podía entregarse, el Motecuhzoma mexicano, incluso si lo hubiera planeado, azuzado por el miedo a las antiguas profecías, no tenía el poder de entregar el poder.

Pero si existe en el relato es porque constituye el fundamento mismo del poder hispano. Cortés inventa el poder de Motecuhzoma porque inaugura y quiere legitimar a la vez su propio poder.

En resumen, la glosa nacionalista retoma el discurso simbólico inaugurado por el vencedor, el hispano, construido para legitimar la evangelización y la destrucción de las antiguas culturas america-

nas. Pero no solamente lo retoma sino que lo manosea y tergiversa a partir de una afirmación psicologizante de la incapacidad del indio, heredada en parte del iluminismo. Si la incapacidad del indio construida por la teología moral del siglo xvi es una incapacidad del pasado en tiempos demoniacos, como ocurre a todos los hombres marcados por el pecado universal, la cristianización les permite escapar a esa incapacidad fundamental. Es el trabajo intelectual desarrollado en las Luces que retoma esa incapacidad de naturaleza ya que al indio le faltan las luces de la razón. Las élites del siglo xix en la partición del saber que ya recordamos, recuperan esa nueva incapacidad fundamental del hombre primitivo, y por lo tanto del indio. Ésta es mucho más radical que la antigua, definida por la teología porque sólo por el bautismo y la obediencia a los ritos cristianos permitían su superación, en el caso de la nueva incapacidad que se irá magnificando con las teorías raciales de fines del xix, el indio es definitivamente incapaz de salvarse solo. Se vuelve “problema” y tendrá que ser redimido por antropólogos e indigenistas al servicio del estado. Y la clásica visión de los vencidos, vuelta doxa universal, nos presentó y sigue presentando una impotencia del indio folclorizado como fundamento de política de masas y espectáculo para el turismo nacional e internacional.

BIBLIOGRAFÍA

- Comte, Augusto (1852), *Catecismo positivista o Sumaria exposición de la religión universal*, Madrid, Cátedra.
- Duchet, Michèle (1985), *Le partage des savoirs*. Discours historique, discours ethnologique, París, La Découverte.
- Dulong, Renaud (1998), *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, París, Aubier.
- Engels, Friedrich (1845), *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Futuro.
- Iogna-Prat, Dominique (2005), “Introduction”, en Bedos-Rezak Brigitte Miriam y Dominique Iogna-Prat (dir.) (2005), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier.
- Lett, Didier (2008), *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale*, París, Puf.
- Pérez-Rocha, Emma (1998), *Privilegios en lucha. La información de doña Isabel Moctezuma*, Colección científica, México, INAH.

Rozat, Guy (2000), "Identidad y alteridades. El occidente medieval y sus 'otros'", en *Desacatos*, núm. 4.

_____ (2002), *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, UV-INAH-BUAP.

En las últimas dos décadas, el archivo ha sido central en varias discusiones académicas sobre historia, metodología y conocimiento. Ha nacido una academia relacionada al tema y no sólo entre historiadores. Académicos de varias disciplinas (que incluyen la literatura, la antropología y la filosofía) y diferentes orientaciones teóricas han estudiado y deconstruido “el archivo” como un sitio condensado de conocimiento o de producción de significado y de poder, de modo que cuestionan su condición como repositorio de hechos objetivos. Ampliando las teorizaciones del vínculo entre archivos institucionales y proyectos del estado, especialmente de Michel Foucault y Jacques Derrida, varios trabajos recientes han llamado la atención sobre la importancia de tratar al archivo como un sujeto etnográfico en sí mismo y de exponer la complicidad de las fuentes archivadas y la ley/autoridad.¹ En otras palabras, han convertido el archivo en un objeto de investigación más allá de tratarlo sólo como una fuente de información y han problematizado la condición evidencial de las fuentes archivadas.

Los estudios actuales del archivo también se han preocupado por la creación de nuevos métodos para leer fuentes escritas y por el desarrollo de nuevas categorías de análisis. Tal vez por los retos de estudiar tópicos tan cargados y filtrados como son las prácticas y deseos sexuales entre personas del mismo sexo, algunas de las discusiones más animadas y productivas sobre innovación metodológica y analítica han tenido lugar dentro de las rúbricas de estudios de género, *queer* y transgéneros.² A pesar de que tanto entre como dentro de es-

* University of Southern California.

¹ Jacques Derrida (1998), Michel Foucault (2010). Para una introducción a parte de la literatura y debates sobre el archivo, véase Carolyn Hamilton y Verne Harris (2002); Carolyn Steedman (2002); y el número especial dedicado al tema en *History of the Human Sciences* 12, núm. 107 (1999).

² La literatura en este campo es demasiado amplia, pero para una discusión profunda reciente de debates sobre historicismo en estudios *queer*, véase Valerie Traub (2013).

tos estudios hay una gran divergencia en términos de acercamientos metodológicos y de preocupaciones teóricas, generalmente comparten, primero, un entendimiento del género y sexo como construcciones socio-históricas, y segundo, un interés en desarrollar nuevas estrategias de lectura para deconstruir las lógicas de la sexualidad. Estas estrategias pueden incluir el escrutinio cuidadoso del lenguaje en documentos para revelar vínculos entre conceptos y modos de discurso (estrategias narrativas, por ejemplo) y operaciones de poder; el rechazo de lecturas teleológicas del pasado (es decir, lecturas de la historia que suponen una progresión cronológica lineal en la que una identidad sexual dominante en un periodo determinado lleva a otra en el siguiente); y el enfoque no sólo en lo que está escrito en las fuentes, sino en lo que no se encuentra en ellas y por qué.

Contribuyendo a las discusiones sobre las posibilidades y limitaciones de las fuentes archivadas en el estudio de las vidas, subjetividades y sexualidad *queer* de manera más general, este ensayo emplea algunas de estas estrategias en el análisis de un caso de mitad del siglo XVIII en la Nueva España. El caso involucra a Mariano Aguilera, quien fue criado como niña pero que, al llegar a la edad adulta, solicitó a las autoridades eclesiásticas del centro de México ordenar una inspección física de su cuerpo para que lograra ser declarado hombre y pudiera casarse con una mujer.³ Sin embargo, antes de ahondar en el caso, primero es necesario explicar cómo los sujetos *queer* (personas que son socialmente construidas como tales porque su comportamiento sexual, deseos u órganos no se ajustan a las definiciones dominantes de lo normal) son representados generalmente en el archivo novohispano.

Sexo y sexos en el archivo colonial mexicano

Sería exagerado sentenciar que los archivos coloniales de México están repletos de referencias a la sexualidad o que delatan una obsesión

Y para una introducción a los estudios transgéneros, véase Susan Stryker y Stephen Whittle (2006); y Susan Stryker y Aren Z. Aizura (2013). Entre los trabajos por historiadores de la sexualidad que han utilizado teorías feminista, *queer* y/o poscolonial y diversas fuentes y estrategias de análisis para enfrentar retos del archivo se encuentran George Chauncey (1994) y Nayan Shah (2011).

³ AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 1163-002, Matrimonios, 1759, fs. 6.

por las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, como algunos historiadores han encontrado en fuentes inglesas sobre la India en el siglo XIX y principios del siglo XX.⁴ Pero no son escasos los documentos con los que pueden estudiarse discursos de sexualidad no-normativa en la Nueva España. No obstante, uno debe acercarse con cuidado a estos documentos por la naturaleza fuertemente mediatizada de la mayor parte de las fuentes escritas y, de manera más general, por las dinámicas de poder involucradas en la producción de *queerness* o “rareza”, que en el periodo de la modernidad temprana se relacionaba estrechamente con el pecado y la criminalidad, y en los contextos coloniales, también con las poblaciones racializadas.

En los archivos de la Latinoamérica colonial, por ejemplo, algunas veces aparecen los sujetos *queer* porque fueron el tema de especulación teológica, jurídica y médica sobre comportamiento sexual no-normativo u órganos sexuales, o, con mayor frecuencia, porque fueron juzgados en diferentes cortes por deseos sexuales “desviados” y actos condenables.

Entre los actos no autorizados más frecuentes se encontraba “la sodomía”. Estrechamente relacionada con la noción de “pecado nefando”, fue tratada dentro del derecho español como una de las transgresiones más graves, parecida a la herejía. De hecho, a partir de finales del siglo XV, la sodomía en España se volvió castigable con la quema en la hoguera, un acto que los oficiales religiosos y gubernamentales consideraban un crimen contra Dios, el rey y la naturaleza, y que en ocasiones asociaban con enfermedad, contagio y sedición política.⁵

En 1509, España transfirió la jurisdicción sobre el crimen de sodomía de la Inquisición a cortes seculares y eclesiásticas. Técnicamente, el Santo Oficio tenía permiso de juzgarlo sólo en la Corona de Aragón, lo que significa que en Castilla y en la América española, los casos de sodomía eran manejados por las audiencias y las cortes de la iglesia. Debido a que es en los archivos de estos tribunales seculares y religiosos donde personas con deseos o relaciones sexuales no-normativos aparecen con mayor frecuencia, su presencia de archivo es virtualmente inseparable de los discursos de criminalidad sexual y de otras relaciones de poder que producían rareza.⁶ Es decir, los

⁴ Anjali R. Arondekar (2009).

⁵ Consúltense Serge Gruzinski (2003), Federico Garza Carvajal (2003) y Ward Stavig (2003).

⁶ Véase María Elena Martínez, “Archives, Bodies, and Imagination: The Case of Jua-

sujetos *queer* que generalmente entraban en el archivo eran aquellos cuyo comportamiento sexual, deseos y/o cuerpos eran considerados un problema por vecinos o autoridades eclesiásticas y gubernamentales, mientras que quienes escaparon del brazo de las cortes seculares o eclesiásticas y del señalamiento de vecinos o conocidos escandalizados generalmente no aparecen en él, lo que constituye una ausencia estructural de archivo.

El hecho de que las fuentes para estudiar sujetos *queer* en el archivo colonial español se componen principalmente de registros criminales o legales de otro tipo no significa que no tengan nada que ofrecer. Por el contrario, exponen aspectos importantes de los discursos sexuales sobre personas del mismo sexo, incluyendo sus conexiones con relaciones de género, de raza y de otros tipos de poder. Una lista de 1769 compilada por la Audiencia de la Ciudad de México sobre los casos de sodomía que había juzgado desde principios de ese siglo sirve para ilustrar el punto. La lista, que está acompañada por breves resúmenes de los cargos, testimonios y resultados de los casos, también incluye casos de bestialidad e incesto.⁷ Estos crímenes fueron reunidos en un mismo grupo, debido en gran medida a que los oficiales religiosos y seculares veían a los tres como crímenes contra la naturaleza y Dios y, por ende, vinculados entre ellos; de hecho, solían pensar que uno llevaba al otro (en particular la sodomía a la bestialidad).⁸ Como de-

na Aguilar and *Queer Approaches to History, Sexuality, and Politics*, *Radical History Review* (por publicarse, otoño 2014).

⁷En el Archivo General de la Nación de México hay un buen número de casos que giran en torno a la sodomía (o pecado nefando), bestialidad e incesto. Véase, por ejemplo, AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 6332-106, Inquisición, 1809; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 4128-013, Inquisición, 1620; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 1366-004, Inquisición, 1628; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 2660-006, Inquisición, 1633; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 4003-003, Inquisición, 1658; AGN Indiferente Virreinal, caja-exp. 5193-054, Clero Regular y Secular, 1745; AGN Indiferente Virreinal, caja-exp. 6574-041, Clero Regular y Secular, 1766; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 6723-105, 1579; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 5980-02, Criminal, 1614; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 1482-007, Criminal, 1735-1769; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 1482-007, Criminal, 1735-1769; AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 2012; and AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 1970-031, 1804.

⁸En particular, los oficiales coloniales generalmente suponían que la sodomía llevaba a la bestialidad. Por ejemplo, en 1665 los inquisidores que llevaban a cabo una visita en México para inspeccionar al tribunal de la capital informaron al Consejo de la Suprema Inquisición que el “pecado nefando” estaba descontrolado en la ciudad y que los acusados “pasan de el nefando crimen a la bestialidad”. Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, Libro 1059, fols. 410-411v.

muestra la lista de 1769, el archivo impulsó esas conexiones a través de formas de almacenar, organizar y clasificar documentos.

La lista también refleja la importancia que los oficiales de la colonia dieron a la clasificación racial de las personas que juzgaron (y de quienes fungieron como testigos). Términos de casta son provistos para el acusado (casi todos no-españoles), lo que sirvió para marcar tanto la desviación sexual como la condición racial para, de hecho, provocar su conexión. Por consiguiente, el archivo colonial no sólo era un lugar donde fueron almacenados documentos, sino un proceso donde el poder colonial fue construido y manifestado, íntimamente ligado a la producción y reproducción de categorías socio-raciales, y más generalmente a prácticas coloniales de gobierno o la "gubernamentalidad".⁹

De manera consistente con los patrones en el mundo atlántico español de la modernidad temprana y con otros documentos del México colonial,¹⁰ la lista de 1769 también revela el predominio aplastante de hombres entre los acusados por crímenes de sodomía y bestialidad. Sólo incluye un caso que involucra a una mujer: el de Josefa de Garfias, quien en 1732 fue condenada "por el crimen de sodomía que perpetró con otras mujeres". Tal vez, como ha sugerido François Soyer sobre el relativamente pequeño número de acusaciones de mujeres sodomitas en el mundo ibérico en general, el desequilibrio tenía más que ver con la ignorancia sobre el sexo entre mujeres por parte de las autoridades masculinas y con la definición principal de sodomía que con su indulgencia.¹¹ En la modernidad temprana, la sodomía estaba relacionada primeramente con la penetración anal, pero se refería más generalmente a actos sexuales no-reproductivos o no-normativos, lo que significaba que tanto hombres como mujeres podían ser acusa-

⁹ Véase, por ejemplo, Ann Laura Stoler (2009), Kathryn Burns (2010) y Antoinette Burton (2003). Los estudios coloniales y poscoloniales han sido fuertemente influenciados por la noción de "gubernamentalidad" de Foucault, que se refiere a las clasificaciones y prácticas organizadas que los gobiernos establecen para producir, y gobernar sobre, ciudadanos y, de manera más general, al poder de los gobiernos para crear sujetos social y legalmente descifrables a través de sus categorías. Partha Chatterjee, por ejemplo, extendió el concepto de gubernamentalidad a situaciones coloniales, pero hizo énfasis en las "lógicas de diferencia colonial" (su producción y mantenimiento) en los sistemas de gobierno. Partha Chatterjee (1993).

¹⁰ Para España, véase Marry Elizabeth Perry (1988) y François Soyer (2012).

¹¹ Soyer, *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal*, 46.

dos de ser “sodomitas”.¹² Sin embargo, debido a su ignorancia de los cuerpos femeninos y a sus prácticas sexuales, teólogos y juristas que opinaron al respecto solían estar profundamente confundidos sobre cómo aplicar el concepto a las mujeres. La relativa ausencia de la mujer *queer* en los casos de sodomía en la colonia española fue, entonces, principalmente una función de los entendimientos heterosexistas y falocéntricos de la sexualidad.¹³

Como muchas otras fuentes que involucran a sujetos *queer*, la lista de 1769 y los documentos adjuntos pertenecientes a los casos que menciona revelan aspectos críticos de los discursos sobre la sexualidad entre personas del mismo sexo y sobre la sodomía en particular. Sin embargo, no revelan mucho sobre las personas que eran juzgadas por ello y sobre cómo entendían sus propios deseos y prácticas sexuales. No hay sujetos *queer* en estos documentos, al menos no producidos de manera independiente a las operaciones discursivas; principalmente hay referencias a cuerpos marcados como desviados debido a sus presuntos actos y preferencias sexuales y, generalmente, también debido a su denominación racial. No obstante, no todas las fuentes son creadas de la misma manera. El archivo colonial también contiene documentos sobre sujetos *queer* que quedan fuera del patrón criminal general, que tienen información con vuelcos y giros inesperados, y que proporcionan ricos detalles, pistas y ángulos a partir de los cuales se puede explorar la sexualidad y la subjetividad *queer* del pasado. Tal es el caso de Mariano Aguilera, que es el foco de atención de la siguiente sección.

¹² Para más sobre la categoría de “sodomía femenina”, véase María Elena Martínez, “Sex, Race, and Nature: Juana Aguilar’s Body and Creole Enlightened Thought in Late Colonial New Spain” (ponencia presentada en el simposio “Race and Sex in the Eighteenth-Century Spanish Atlantic World”, University of Southern California, 12-13 de abril de 2013).

¹³ Aunque la “mujer *queer*” es relativamente escurridiza en el archivo, de ninguna manera está ausente de él. Como señala Sherry M. Velasco, hay numerosas representaciones de “homoerotismo femenino” en textos históricos y literarios españoles de la modernidad temprana así como juicios seculares e inquisitivos tanto en España como en la América española relacionados con mujeres enjuiciadas por tener relaciones sexuales con otras mujeres (relacionados algunas veces con otros campos “aberrantes”, como la prostitución y la brujería). Velasco (2011).

Mariano de Aguilera, “andrógino”

Primero, son necesarias algunas palabras respecto a los documentos sobre este caso. Se componen principalmente de una serie de peticiones y reportes que fueron enviados a don Francisco González de Cervantes, juez provisor y vicario general del arzobispado de México, para que hiciera un dictamen sobre el sexo de Mariano Aguilera, referido en los documentos como “el suplicante” (algunas veces como “la suplicante”, pero más frecuentemente en masculino) o peticionario.¹⁴ Los documentos constan de una carta del sacerdote fray José Moreno Justí (fecha el 3 de enero de 1759) a González de Cervantes en la que le informa sobre el caso; una carta sin fechar de Aguilera con su petición y alguna información biográfica; una declaración jurada más formal del peticionario (fecha el 18 de enero de 1759); reportes del médico doctor don Francisco González de Avendaño y del cirujano don José Benítez (fechadas el 19 de enero de 1759 y el 22 de enero de 1759, respectivamente), y una nota de Aguilera para el juez provisor con la respuesta del segundo (23 de enero de 1759) en los márgenes y en la página final del expediente.

Estos documentos revelan que a finales de 1758 o en los primeros días de enero de 1759, en su pueblo natal de Ayotla,¹⁵ Mariano Aguilera pidió al sacerdote José Moreno Justí ayuda para obtener una revisión médica con el fin de que se estableciera su sexo como masculino y hacer posible que se casara con una mujer. El título que el compilador del expediente para el archivo del Provisorato de la iglesia le dio al caso en 1759 —“documentos realizados bajo la petición de Mariano Aguilera para que el sexo [*sexssso*]” en que [Aguilera] pueda casarse sea declarado”— no es completamente preciso porque el peticionario no quería simplemente que su sexo fuera determinado y no quería simplemente casarse. Aguilera pedía algo más concreto: ser declarado hombre para casarse con Clara Ángela López, con quien estaba presuntamente involucrado desde hace tiempo.

En ningún punto de los documentos se da la edad de Aguilera,

¹⁴ AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 1163-002, Matrimonios, 1759, folio 6. Haré referencia a Mariano Aguilera en masculino porque, aunque fue criado como mujer, así es como él se presentaba a sí mismo.

¹⁵ Ayotla era un pueblo prehispánico que en el periodo colonial fue situado en la jurisdicción de Istapaluca (o Ixtapaluca). Se localiza en lo que actualmente es el estado de México, aproximadamente a veinticuatro kilómetros de la ciudad de México.

pero es posible que fuera un adolescente porque su reporte sugiere que comenzó a recibir atención de hombres y a cambiar su género sólo un par de años antes de hacer su petición; es decir, en el periodo en que comenzó a entrar a la adultez femenina y a estar disponible para casarse. También es poco claro cuándo cambió su nombre y cuál era originalmente (¿tal vez “Mariana” o “María?”). Las fuentes tampoco revelan mucha información sobre la relación de Aguilera con Clara Ángela López y los acontecimientos que provocaron su decisión de dirigirse a las autoridades religiosas, e incluso menos sobre su familia y su lugar en la comunidad. Pero sus peticiones sí proporcionan detalles y pistas sobre sus experiencias como una persona que no se conformó con los papeles y categorías sexuales establecidos, como lo hace la carta enviada por fray Moreno Justí a González de Cervantes.

En el último documento, un Moreno Justí claramente preocupado informó al juez provisor que Miguel Francisco y Ana López —tal vez los padres del peticionario—¹⁶ habían comparecido ante él para rogar que tomara una decisión sobre el sexo de Mariano Aguilera. De acuerdo con el sacerdote, ellos explicaron que, aunque entre los familiares y habitantes de Ayotla el peticionario era conocido como mujer (“reputada por mujer”), en “su conciencia” ella se sentía que era del sexo masculino (“hallaba la referida en su conciencia ser del sexo masculino”). Moreno Justí confesó que se encontraba perplejo sobre qué hacer, especialmente porque cerca de un año antes, Aguilera había comenzado a vestirse como hombre, lo que había causado escándalo en el pueblo. A este último se le había ordenado que dejara de vestirse así (no queda claro por quién) hasta que se realizara una investigación, pero no se había llevado a cabo ninguna hasta ese momento. Para tratar de evitar una agitación pública mayor y presionado para actuar por la urgencia de la petición de los padres de Aguilera, el

¹⁶ Fray Moreno Justí no especifica quiénes son Miguel Francisco y Ana López; todo lo que dice es que el primero se presentó ante él ese mismo día y la segunda el día anterior. Sin embargo, hacia el final de la carta señala que sintió la obligación de recurrir a González de Cervantes por la urgencia con que los padres de Aguilera le habían hablado. Los nombres que Aguilera da de su padre y madre son Juan Francisco de Aguilera y María López. Debido a los múltiples nombres y apellidos que las personas en la cultura hispanoamericana podían tener, es factible que Miguel Francisco fuera el padre de Aguilera (“Juan Miguel Francisco de Aguilera”) y Ana López su madre (“María Ana López”, “Ana María López”). La segunda también pudo ser la madre de Clara Ángela López (ella y Aguilera eran primos terceros y, por ende, tenían parientes y apellidos en común).

sacerdote pedía a González de Cervantes que éste ordenara una para dar una determinación.

Sorprendentemente, en ningún punto Moreno Justi sugiere que él o la familia de Aguilera quisieran que el peticionario volviera a vestirse o a comportarse como mujer. De hecho, la carta parece implicar que los padres exhortaban al sacerdote para ayudar a que oficialmente se declarara que su hijo era un hombre y así le permitieran casarse con Clara Ángela López. Ya que si hubieran querido que Aguilera regresara al género que ellos escogieron cuando nació, o si hubieran querido evitar el matrimonio, ¿por qué Moreno Justi no lo mencionó? Hubiera sido una omisión extraña dada la importancia que, no obstante el principio de libre albedrío en la elección de matrimonio, la iglesia generalmente daba a la autoridad parental.¹⁷

En la primera petición de Aguilera, él explicó que deseaba casarse con López para reparar el daño que había causado a su virginidad y para cumplir la promesa verbal de matrimonio que le había hecho: “pagándole con esto la corrupción que en su virginidad le hizo cumpliéndole los esponsales que con ella tiene contraídos”. Pero, para cumplir con este deber, la ley requería que venciera dos impedimentos: uno de consanguinidad (Clara Ángela López era un familiar en tercer grado por línea transversal o colateral, lo que significaba que eran primos terceros); el otro de androginia.¹⁸ Descrito en la petición como “Androgyno”, Aguilera señaló que, como el matrimonio requería que escogiera un sexo, él humildemente imploraba al provisor que ordenara que peritos cirujanos le reconocieran “de apto para el uso de el sexo viril”. El reconocimiento oficial era necesario, agregó, para evitar un escándalo en su pueblo cuando se casara con López. Finalmente, Aguilera señaló que estaba “prompto a dar todas las pruebas necesarias” y que Mariano Justi podía convocar a Clara Ángela López como testigo.

Debido a los componentes básicos de la petición, el caso Aguilera es

¹⁷Sobre el principio de elección libre de matrimonio en México y su significancia cambiante en el siglo XVIII, véase Patricia Seed (1988 a). También puede consultarse Ramón A. Gutiérrez (1985); y Susan M. Socolow (1989).

¹⁸La iglesia considera la relación sanguínea hasta cuarto grado como un impedimento para el matrimonio y en consecuencia requería dispensa. No se menciona el impedimento de consanguinidad por cualquiera de las autoridades que escribieron sobre el caso, tal vez porque era una cuestión irrelevante si el segundo obstáculo no podía vencerse. Las leyes de consanguinidad en la América española son analizadas en Daisy Rípodas Ardanaz (1977).

inusual por varias razones. Primero, es sobre un individuo *queer* pero no conlleva un juicio criminal o de otro tipo, una acusación formal o (hasta donde puede determinarse) cualquier juego sucio. No hay referencias en los documentos a violación sexual, múltiples amantes, traiciones amorosas, etcétera. Segundo, el caso incluye testimonios voluntarios de la persona en el centro del caso, Mariano Aguilera. De hecho, el caso fue iniciado por él y sus declaraciones a las autoridades religiosas contienen breves pero conmovedoras revelaciones sobre sus conflictos internos respecto a su identidad de género. Y tercero, la petición de Aguilera incluye términos que no son comunes en documentos novohispanos, entre ellos “sexo” y “andrógino”. Como tal, estos documentos plantean preguntas fascinantes sobre el lenguaje de sexo y género en el México colonial, sobre los conceptos sexuales que las personas ordinarias usaban y sobre cómo y en dónde los aprendieron,¹⁹ y sobre los cambios de significado y uso que estas nociones pudieron haber sufrido en el siglo XVIII debido a la influencia de un nuevo conocimiento científico o médico o de otras dinámicas intelectuales o sociales. Pero el caso en sí mismo proporciona pocas pistas sobre cómo Aguilera adquirió los términos principales relacionados con sexo y género de sus declaraciones.

Debido en parte a que poco se sabe sobre su vida, también es imposible determinar qué razones pudo haber tenido para querer casarse con López. Eran primos terceros y sus familias aparentemente no se oponían a su relación. ¿Había propiedades u otras cuestiones económicas involucradas? Tanto las familias de élite en las ciudades principales de la Nueva España como las de pueblos más pequeños utilizaban el matrimonio para asegurar o aumentar su poder socioeconómico y es posible que las dos partes fueran de buena posición social. En la segunda petición de Aguilera se le describe como “mestizo” de nacimiento legítimo y a López como “española” también legítima, y a ambos como “vecinos” —un término que podría referirse simplemente a habitante, pero también más técnicamente a “ciudadano” o a una persona con ciertos deberes y derechos (tales como el acceso a un cargo público local)— de Ayotla. Tal vez sus familias ocuparon los altos niveles de la jerarquía sociorracial en el pueblo, el cual tenía raíces

¹⁹ La idea de que hay distinciones tajantes entre las culturas cultas o de élite y las populares —que los conceptos culturales (incluso si se utilizan con diferentes matices) no son compartidos por los diversos sectores de una sociedad dada— ha sido cuestionada en varios estudios históricos, incluyendo Carlo Ginzburg (1980).

prehispánicas y cuya población nahua había sido congregada a mitad del siglo xvi para facilitar su evangelización. Pero poco puede decirse sobre las familias con certeza. Es igualmente misterioso lo que sentían el uno por el otro. ¿Había amor entre Aguilera y López? Y si es así, ¿cómo se habría expresado ese sentimiento?²⁰ En ningún momento el peticionario alude a si siente amor o deseo por López, tal vez debido a que no era parte de la cultura hacerlo o simplemente porque no hubiera sido útil o relevante en el caso.

La segunda carta de Aguilera, dirigida al Juez Provisor, amplía la información sobre su vida pero levanta preguntas similares a las de la primera petición y presenta nuevos misterios. En lo que parece ser (por el tono oficial del lenguaje) una declaración oficial que dio ya sea al sacerdote o a otra autoridad, la carta menciona:

Que siendo desde su nacimiento Androgino sus Padres le traian en traje de Muger y repugnandole a el por no tener a este sexo inclinacion, siempre se exercitaba en el trabajo de Varon hasta que creciendo consulto con el Padre de San Fernando que le dixo se pusiera el traje de varon para obviar las importunaciones que como a muger merced le hacian y a él le molestaban. Por lo que para poder usarlo como para hacer elección del sexo para quando quiera tomar estado suplica a V.S. se sirva mandar los [sic] inspeccionen peritos cirujanos, y con su respuesta darle la licencia que pide que recibirá merced.

La declaración de Aguilera ayuda a formarse una idea no sólo de algunas de sus experiencias y de la visión que tenía sobre sí mismo, sino también de los significados maleables de conceptos de género y sexo en la sociedad en la que vivió y de los aspectos corporales y performativos de ambos.²¹ En el México colonial, como en otras partes

²⁰ Patricia Seed argumenta que en los siglos xvi y xvii se redefinió el concepto de amor en la cultura hispana, su asociación medieval como una pasión que esclaviza cambió a ser más una expresión de voluntad individual. En consecuencia, en el México colonial las parejas se inclinaron a recurrir a frases tales como "afiliación" y "voluntad" y "de mi gusto" para describir los sentimientos que sentían el uno por el otro. Seed propone que quizás no se utilizaba mucho la palabra "amor" porque era vista como incómodamente formal o por su asociación durante el siglo xvii en México y España con la lujuria sexual. Seed (1988a: 47-51).

²¹ La extensa literatura sobre género y performatividad ha sido fuertemente influenciada por la formulación de Judith Butler (1990) (1993) del género como actuado o producido por un comportamiento o actos repetitivos (en vez de por algo inherente o biológico).

del mundo atlántico de la modernidad temprana, el binario de los dos sexos masculino y femenino dominaba legal y socialmente, pero no había un entendimiento único o fijo del sexo y su relación con el género. ¿Ser hombre o mujer era establecido por el cuerpo (órganos sexuales y reproductivos), por el comportamiento o por ambos? Las prácticas corporales, especialmente en los dominios del trabajo y el vestido, eran esenciales. Como ha señalado la crítica literaria Marjorie Garber, “en la modernidad temprana la ropa y el tipo de trabajo no sólo enviaban fuertes señales sobre la condición social, sino que también eran importantes en las definiciones (y en la performatividad) de lo masculino y femenino. La vestimenta en particular solía constituir el género de la persona, ya que ofrecía la posibilidad de transformación a través del travestismo”.²²

Uno de los casos más famosos de travestismo en la modernidad temprana fue el de Catalina de Erauso, una monja vasca que en 1601, a la edad de 16 años, escapó del convento al que había ingresado en San Sebastián vistiendo como hombre y, así disfrazada, viajó a América del Sur. Después de cerca de veinte años de aventuras como hombre (incluyendo pelear con los españoles en contra de pueblos indígenas), se descubrió su disfraz, pero consiguió evitar castigo y por sus servicios militares obtuvo una pensión de la corona española. También recibió una dispensa papal que le permitió seguir vistiendo como hombre. Después de escribir sus memorias en Europa, regresó a América, esta vez a la Nueva España, donde vivió por el resto de su vida como el arriero “Antonio de Erauso” (Garber, 1996).

En el siglo siguiente, la ropa continuó siendo crucial para la identificación de género tanto pública como interna. En el caso de Aguilera estaba tan íntimamente conectada a su sentido de masculinidad que señaló sentir “repugnancia” al haber tenido que usar vestimenta femenina. La elección de palabras es una indicación de qué tan profundamente debió haber sentido la descoyuntura entre el género asignado y su identificación propia, entre lo que públicamente se decía que era, por una lado, y sus emociones (“repugnancia”) y su psique (“conciencia”) por otro. Para mitigar el estrés que vestir como mujer le provocaba, Aguilera se enfocó, desde muy temprana edad, en actividades laborales “masculinas”. La masculinidad estaba, entonces, vinculada a ciertos comportamientos y el género de manera más amplia era algo que se actuaba.

²²Véase el prefacio de Garber (1996), y Marjorie B. Garber (1991).

Pero Aguilera también lo vinculaba con los genitales. Después de todo, una afirmación clave en su carta a González de Cervantes y en su argumento sobre la masculinidad es que había “corrompido” a Clara Ángela López (“la corrupción que en su virginidad le hizo”). En otras palabras, era hombre porque, aunque “andrógino”, tenía el equipo biológico correcto y la habilidad de “desflorar” vírgenes. La definición de Aguilera de virilidad implicaba que el género era corporizado en un doble sentido: en y a través de actos o prácticas realizadas por cuerpos (tipo de trabajo, ropas usadas, penetración sexual, etcétera) y en y a través de los genitales (pene, vagina, clítoris).

Al emplear una definición de masculino y femenino que descansaba en los órganos sexuales del cuerpo y en la performatividad corporal (o en lo que uno hacía con esos órganos), Aguilera no se encontraba solo. Como sus colegas en otras partes del mundo atlántico de la modernidad temprana, los médicos, cirujanos y otras autoridades médicas en la Nueva España que estudiaban a individuos para determinar su sexo prestaban mucha atención a los genitales (el clítoris y la vagina en casos relacionados con mujeres que supuestamente se hacían pasar por hombres). Pero dicha atención a los órganos sexuales generalmente se acompañaba de un interés igual a cómo se utilizaban esas partes, con quién y en dónde en esos otros cuerpos.²³ En casos legales que involucraban cargos de sodomía, estas cuestiones eran centrales.

Como las notas en los márgenes del documento de Aguilera indican, el juez provisor ordenó que el doctor González y el cirujano Benítez llevaran a cabo una investigación y declararan si el peticionario tenía la capacidad (“aptitud”) de contraer matrimonio como hombre. La inspección se llevó a cabo y el doctor presentó un reporte afirmando que Mariano Aguilera era un “verdadero Androgyno” con “configuraciones viriles y femeninas” en las partes físicas relevantes, pero con “una prevalencia clara de aquellos del sexo femenino debido a la habilidad del diámetro de la vulva a recibir el miembro masculino durante la copulación”. El miembro viril, por otro lado, era demasiado pequeño para lograr penetrar la vagina porque tenía “un diámetro que no era mayor a cuatro líneas geométricas”, y en consecuencia era inservible para reproducción. También le faltaba el pasaje para el trac-

²³ Véase, por ejemplo, Lorraine Daston y Katharine Park (1995), Thomas Walter Laqueur (1990) y Londa L. Schiebinger (1989).

to urinario y, por ende, la uretra, o lo que el doctor González consideró la ruta a “la efusión seminal”. La configuración, su reporte declara, correspondía más a la “Vulva” y no a la “Virga” (latín para “pene”) y, en ese sentido, cualquier copulación que Aguilera intentara como hombre, “sería inútil, y no prolífica, sino verdaderamente polucion.”

No obstante, el doctor González agrega que Aguilera tampoco era una mujer funcional. La razón no era que el peticionario careciera de la habilidad para concebir, sino que el aumento del miembro masculino en su cuerpo haría que un hombre se sintiera incómodo durante la copulación. Además, Aguilera tenía dos “testículos” al lado de la vulva que no estaban depositados en sacos, sino que eran de una textura muscular que durante el alumbramiento comprimiría la cabeza y otras partes del feto, poniendo en peligro su vida. Por eso, González concluyó que, en términos de lo conyugal, Aguilera era “inútil para uno, y otro uso, aunque veo la prevalencia en las partes destinadas a la generación relativas al género mugeril”. El médico estableció, no obstante, que estaba a favor de permitirle usar ropas masculinas porque eso representaría “menores inconvenientes” que si usara ropas femeninas.

El cirujano Benítez esencialmente repitió la postura y recomendaciones de González. Tras haber examinado al “individuo andrógino” sobre las condiciones de ambos sexos, concluyó que el sexo femenino prevalecía pero que por sus imperfecciones no podría ser usado para la generación de vida y que respecto al sexo masculino era “totalísimamente” incapaz de usarlo también. Benítez también estuvo de acuerdo con que debería permitírsele al peticionario seguir usando la ropa (“traje”) que él prefiriera. Aparentemente, Aguilera leyó el reporte médico porque el siguiente documento en el expediente es una nota de él al Juez Provisor, haciéndole saber que había sido examinado y que González y Benítez habían emitido su opinión. En lo que probablemente fue un intento para apelar al corazón de González de Cervantes y hacer que los hallazgos de las autoridades médicas fueran anuladas, Aguilera manifestó que ahora era su decisión determinar lo que él considerara más justo.

El juez no tardó mucho tiempo en decidir. El 23 de enero de 1759 escribió que tras haber leído el reporte de González y Benítez, “declaramos al peticionario inepto para contraer matrimonio no sólo como hombre sino como mujer”. Todas las autoridades pertinentes debían recibir copias de la orden y los padres de Clara Ángela López debían

ser instruidos para asegurarse de que su hija viviera de acuerdo a sus obligaciones cristianas. El juez provisor también ordenó que no debía tener ningún tipo de comunicación con Aguilera, y que este último fuera exiliado de Ayotla por un periodo de cuatro años y a una distancia de más de diez leguas (cerca de 26 millas).²⁴ Finalmente, Gómez de Cervantes aceptó que Aguilera siguiera vistiéndose como hombre porque era una opción “menos inconveniente”. De hecho, llevó todo más lejos y amenazó al peticionario con castigarlo si se vestía como mujer. El caso, o al menos su documentación, termina ahí.

El reporte médico y las órdenes del juez provisorio dan lugar a varias observaciones y preguntas. Primero, los médicos y el juez determinaron, al final, el sexo a partir de los órganos sexuales y la habilidad para reproducirse. Sin embargo, también reconocieron, en primer lugar, que habían casos de sexo ambiguo (incluyendo “andróginos” que tenían partes masculinas y femeninas); y, en segundo, que la relación entre sexo biológico y género era inestable. Por ende, Aguilera podía ser diagnosticado como un ser anatómicamente más mujer que hombre pero le permitieron –de hecho, le ordenaron– que vistiera y viviera como hombre, pero sin los privilegios completos de alguno.

¿Por qué las autoridades religiosas y médicas que dictaminaron su destino le permitieron vestir ropas masculinas? ¿Fue para proteger a Aguilera de la atención masculina no deseada, como aparentemente intentó el primer sacerdote al que acudió? ¿O temían que si el peticionario se vestía como mujer podría reaccionar al acoso masculino revelando su identificación como hombre, lo que llevaría a más escándalos y a una mayor identificación pública o “visibilización” de la potencial disonancia de sexo y género? La vida de Aguilera como un “ella” y su transformación en un “él” no fue un secreto para las personas de su comunidad, pero tal vez el juez provisor supuso que su vida como mujer no sería conocida en su lugar de exilio, y por eso su identificación como hombre no causaría escándalos ahí. Debido a que los reportes médicos y el juez sólo se refieren a los “inconvenientes” que podrían resultar de que el peticionario usara vestimentas femeninas, es imposible conocer las razones detrás de la orden para que debiera vestir como hombre. No obstante, la decisión confirmó la tradición

²⁴ Una “legua” era una unidad de medición común en la Nueva España. Aunque su valor no era consistente, correspondía a más o menos 4.19 kilómetros o 2.6 millas. Véase Valentina Garza Martínez (2012).

en la América española de reconocer que lo que uno era en privado o por nacimiento no era necesariamente lo mismo que uno era en público.²⁵

El caso presenta otros misterios. El argumento de Aguilera por su masculinidad descansaba en definiciones de sexo afectivas y de comportamiento (no sentirse como una mujer y trabajar como hombre) pero en particular en definiciones anatómicas o en tener un “sexo viril” capaz de desflorar mujeres. El argumento era riesgoso porque, como él mismo señaló, era un “Andrógino” y por ende tenía órganos masculinos y femeninos. ¿Por qué, entonces, Aguilera descansaría su caso en sus genitales? Tal vez creía que el argumento anatómico, en conjunto con el peso cultural que podría conllevar la promesa de matrimonio que le hizo a López, tendría mucha fuerza jurídica ante el juez eclesiástico. Tal vez simplemente no perdía la esperanza de que el médico y el cirujano registraran sus “partes mezcladas”, decidieran que las masculinas predominaran y lo declararan de ese sexo.²⁶ Cualquiera que haya sido la razón de Aguilera para poner énfasis en su “sexo viril”, su petición inicial transmite una confianza y convicción de que sus partes masculinas y el dictamen serán a su favor. Aparentemente Aguilera no anticipó que las autoridades médicas que lo examinaron y el Juez Provisor se enfocarían no sólo en su habilidad de “desflorar” mujeres, sino en su capacidad de contribuir a la generación; que, para acceder al sacramento del matrimonio como hombre, tendría que ser capaz no sólo de penetrar, sino de embarazar. Tal vez pensó, o deseó, que sí podría.

Otros aspectos intrigantes del caso son el aparente apoyo que los padres de Aguilera dieron al matrimonio y la supuesta disposición de Clara Ángela López para casarse con alguien que había sido criado como mujer. Si las familias no se oponían, ¿era por razones económicas o simplemente porque apoyaban la unión y creían que Aguilera era adecuado como hombre? ¿López comenzó a tener relaciones con él cuando se vestía como mujer o después? Los documentos del caso no aclaran mucho sobre estos asuntos; y a pesar de que Aguilera le dijo a Fray Moreno Justí que llamara a López a testificar si era necesario, su voz está completamente ausente de las fuentes.

²⁵ Véase, por ejemplo, Ann Twinam (1999).

²⁶ En Europa, los médicos y cirujanos que examinaban “hermafroditas” por casos de sodomía o legales de otro tipo seguían pasos similares para dar un dictamen sobre un sexo. Véase Daston y Park (1995: 425).

Finalmente, el caso plantea preguntas relacionadas con la falta de un proceso legal en contra del peticionario. Al haber declarado que “desfloró” a Clara Ángela López, Aguilera esencialmente confesó no sólo haber tenido relaciones sexuales con ella fuera del matrimonio y por ende haberla deshonrado a ella y a su familia, sino también haber cometido el crimen de sodomía o sexo no-reproductivo. Sin embargo, ni el término “sodomía” ni “pecado nefando” aparecen en cualquiera de las fuentes. ¿Se debió a que el caso no era técnicamente criminal o porque la condición social de las familias protegió a la pareja de ser acusada? Este asunto también queda sin resolverse. Las numerosas preguntas sin respuesta y las ambigüedades en las fuentes claramente ponen límites sobre cuánto de la vida de Aguilera puede saberse y, de manera más general, sobre el acceso a los significados de sexo, género y sexualidad en el México colonial. Pero los callejones sin salida y las ambigüedades también pueden enriquecer esos entendimientos a la par que iluminan algunas de las conexiones entre archivos, poder y rareza.

Límites y posibilidades del “archivo queer”

El caso de Aguilera, que fue archivado en el Archivo General de la Nación de México dentro de “matrimonios”, es una especie de joya, entre otras razones, porque no le faltan documentos, la investigación oficial que conllevó fue completada y los registros incluyen el dictamen oficial. Además, no es el típico caso de un sujeto *queer* perseguido, no fue iniciado por oficiales legales o religiosos y no hubo un juicio en el sentido técnico. Aguilera se presentó ante el sacerdote y solicitó un examen médico de su cuerpo. Los escándalos en su pueblo lo presionaron para hacer algo, pero su caso equivalió a una petición voluntaria para ser examinado físicamente y hacer que su sexo fuera cambiado de manera oficial de femenino a masculino. Como tal, el caso parece ofrecer una oportunidad extraordinaria de vislumbrar la subjetividad de una persona viviendo en México durante el siglo XVIII que no se ajustaba al sexo y a los roles de género que su familia y la comunidad le impusieron en su juventud.

¿Qué significó y cómo fue crecer como “andrógino” en un pueblo relativamente pequeño en la Nueva España del siglo XVIII? Aguilera hace referencia a sentir una profunda división entre su género públi-

co o asignado y su yo interno, y a las estrategias que desarrolló para reducirla. Desde el principio –señaló– se inclinó por tipos de trabajo masculinos y, al crecer, se quitó la ropa femenina y tuvo relaciones con una mujer. En el archivo colonial de México existen pocos testimonios que expresan este sentido de un yo “real” y estable y de rechazo a los papeles de sexo y género, y en particular hay pocos con tales declaraciones que se den fuera del marco de procedimientos criminales o de otras investigaciones legales.

Aun así, sería un error tratar el testimonio voluntario de Mariano Aguilera como una “ventana” clara hacia su mente. No es posible saber, por ejemplo, quién escribió su petición inicial y el papel que esa persona jugó en dar forma a los términos, declaraciones y estrategias retóricas de la petición. Aunque el documento no contiene ninguna firma notarial u otras marcas oficiales, fue claramente dictada a alguien porque está principalmente en tercera persona y comienza con información y lenguaje habitual de la burocracia colonial (incluyendo la clasificación de Aguilera como mestizo y de Clara Ángela López como española). La petición fechada el 18 de enero de 1759 fue una declaración jurada dada frente autoridades eclesiásticas y probablemente involucró a un escribano o notario, y por ende no pasó al archivo tampoco sin filtros.

La naturaleza de los documentos para el caso y el contexto en que se produjeron restringen el acceso no sólo a la subjetividad de Aguilera, sino a sus motivaciones personales. Hacen difícil saber, por ejemplo, si, para hacer sus declaraciones más efectivas, Aguilera estratégicamente activó principios culturales y legales sobre el matrimonio y el honor, narrando aspectos de su vida y deseos de formas que los hicieran encajar con lo que él pensó que la ley y la sociedad privilegiaban. Para argumentar a favor de su matrimonio con Clara Ángela López, por ejemplo, utilizó el concepto de “esponsales”, que era parte de una tradición eclesiástica que daba a las mujeres engañadas en cuestiones amorosas una herramienta (si bien no siempre efectiva) para proteger su honor al demandar que los hombres cumplieran sus promesas de matrimonio. Aunque los códigos culturales relacionados con el matrimonio y el valor de la palabra de las mujeres cambiaban en el México del siglo XVIII, la tradición de los esponsales todavía era importante y las mujeres seguían utilizándola.²⁷ Aguilera recurrió a

²⁷ Cuatro años después de que Aguilera sometiera su petición, por ejemplo, María de la Luz Germán, “española doncella” se presentó ante el juez eclesiástico de la parro-

esta tradición y a los valores culturales de la virginidad y el honor que promovía para un propósito diferente: fortalecer su caso de reasignación de sexo.

¿Había internalizado estos valores o simplemente creía que serían los argumentos más eficaces y por ende adaptó su narrativa en consecuencia? Es imposible saberlo no sólo por la naturaleza mediada de su testimonio, sino por la dificultad de desentrañar las motivaciones personales de los discursos oficiales en documentos legales, en los que los testimonios y el lenguaje utilizado eran constreñidos por la misma ley.²⁸ En el caso de Aguilera, los parámetros para expresar sus motivaciones y para hacer sus declaraciones son, al menos en parte, establecidos por el poder tanto secular como religioso y, más concretamente, por el reconocimiento gubernamental y eclesiástico de sólo dos sexos para el matrimonio y otros propósitos.

Por consiguiente, en su petición Aguilera puso énfasis en que necesitaba escoger un sexo porque el sacramento del matrimonio así lo requería, lo que plantea la pregunta sobre si hubiera escogido uno si no hubiera querido casarse. ¿O el acceso a esa institución fue una forma de hacer que su hombría fuera reconocida? Aguilera señaló que no se sentía como mujer, ¿pero sí se sentía únicamente como hombre (como se entendía de manera general en su cultura) o era más complejo que eso? ¿Qué significaba el término “andrógino” para él, y lo aplicaba para sí mismo o era un término que otros (como las autoridades religiosas a las que acudió) usaron para él? ¿Entendía y experimentaba su sexo o su existir en el mundo de formas que no se reducían a las categorías disponibles (hombre, mujer y, por supuesto, “andrógino”), pero éstas fueron ocluidas por la naturaleza misma de las fuentes? Una lectura cuidadosa del caso de Aguilera revela los múltiples filtros, ambigüedades y dinámicas de poder que obstruyen el acceso a sus pensamientos.

quia local del pueblo de Otumba en el centro de México para interponer una denuncia legal en contra de don Pedro de Blancas, hijo de hacendados. Ella aseguraba que él dicho había anunciado su matrimonio con otra mujer después de haberle prometido en repetidas ocasiones durante los tres años anteriores que iba a casarse con ella, lo que ella consideraba una ofensa grave en contra de su honor y el de su familia. AGN, Indiferente Virreinal, 1163-3, 1763. Para más información sobre la tradición de los esponsales y los cambios en los valores del matrimonio y el honor en el siglo XVIII, véase Patricia Seed (1988a) (1988b).

²⁸ Siguiendo a Michel Foucault, Arlette Farge desarrolla este punto en su estudio de los archivos judiciales franceses en *La atracción del archivo*, trad. Anna M. Bosch (1991).

Los límites que las fuentes ponen a la habilidad del historiador para acceder a la subjetividad de Aguilera y a otros aspectos de su vida son en parte la función de la condición de producción del archivo colonial mexicano y, en particular, de su complicidad con el gobierno y la iglesia en la creación de sujetos social y legalmente legibles a través de sus estrategias de clasificación. A través de leyes, censos, registros parroquiales y otras tecnologías de organización y control social, tanto el gobierno como las instituciones eclesiásticas promovieron no sólo el binario masculino/femenino, sino también las clasificaciones de casta. El archivo colonial se caracteriza por esta preocupación con la raza. En el caso de Aguilera, el momento en que el archivo y la raza –las prácticas burocráticas y de racialización– se unen con mayor claridad es en el principio de su petición, en el cual se le identifica como “mestizo” y a López como “española”. No hay mucho, de hecho nada, en los documentos sobre lo que implicaron estas categorías para las dos partes o para sus familias. No obstante, las designaciones muestran la importancia que tales clasificaciones tenían para propósitos administrativos, y en general cómo no sólo los programas sexuales, sino también los raciales eran cruciales para la gubernamentalidad y la reproducción del orden social jerárquico.

En la Nueva España y en la América española en su totalidad, las categorías de sexo y “casta” estaban incrustadas, y apoyadas, en una estructura social patriarcal y racializada que no sólo privilegiaba la “españolidad” (a través de la ideología y los requerimientos de “limpieza de sangre,” por ejemplo), sino que concedía más derechos y valor a los hombres que a las mujeres a través de principios legales tales como la “patria potestad” (autoridad concedida a los padres dentro de la familia) y de nociones culturales relacionadas con las supuestas capacidades racionales y fisiologías superiores de los hombres.²⁹ Estas ideas pueden proporcionar una pista sobre por qué se le permitió a Aguilera, a pesar de “tener más partes femeninas que masculinas”, continuar vistiendo como hombre. Tal vez el médico y el cirujano que lo examinaron y el juez González de Cervantes estuvieron de acuerdo con algunos juristas, teólogos y escritores de la modernidad temprana que argumentaban que debido a que “la naturaleza se inclinaba a la

²⁹ Sobre la ideología española de “limpieza de sangre” y su conexión con el sistema clasificatorio de castas en la Nueva España, véase María Elena Martínez (2008); y sobre el concepto de “patria potestad” y el estatus legal de las mujeres dentro del derecho español, consúltese la obra clásica de Silvia Arrom (1985: 53-81 y 206-232).

perfección” era lógico que las mujeres quisieran convertirse en hombres y que aquellos que podían representar la masculinidad correctamente (recordemos a Catalina Erauso) debían tener permitido hacerlo.³⁰ Quizá las tres autoridades sentían simpatía por la adopción de Aguilera de actividades convencionalmente masculinas, incluyendo tener inserción o penetración sexual con una mujer. Pero la relativa flexibilidad que ejercieron en el tema del vestido no debe ocultar las dinámicas sociales y jurídicas que produjeron su rareza y lo convirtieron en un sujeto histórico.

Aunque la presencia de Aguilera en el archivo parece constituir una excepción dentro del corpus de los documentos coloniales en México que involucraron a sujetos *queer* porque no era juzgado formalmente por algo, bajo un escrutinio cuidadoso se hace evidente que tanto la abyección y la criminalidad se ciernen en el caso. Primero, su caso llegó al archivo porque su comportamiento (su travestismo y relación con López) fue considerado un problema por su comunidad, es decir, debido a su rareza socialmente producida. Y a pesar de que Aguilera no fue juzgado por sodomía, sí fue castigado. Fue exiliado de su comunidad, se le prohibió tener cualquier contacto con Clara Ángela López y se le negó su petición de ser declarado hombre y poder casarse con una mujer.

El castigo legal de Aguilera, que ayudó a producir y criminalizar su rareza, pide volver a la pregunta de por qué los términos “sodomía” y “pecado nefando” nunca aparecen en los documentos. ¿Fue porque el caso técnicamente no fue un juicio de él como “sodomita”? ¿Fue debido a que la ignorancia de los hombres sobre los cuerpos y la sexualidad (supuesta o “predominantemente”) femeninos hacía más difícil que las “mujeres” fueran acusadas de este crimen? ¿O fue porque, como argumentó el médico cirujano Narciso Esparragosa en un caso de 1803 en Guatemala en el que tuvo que examinar a una supuesta hermafrodita que era procesada por “pecados nefandos”, el crimen de sodomía requería un sexo y, por ende, los individuos que

³⁰ La idea de que la naturaleza tiende a acercarse a la perfección ayuda a explicar por qué el proceso a la inversa, u hombres a los que se les permitía volverse mujeres, son inexistentes o muy escasos en el archivo de la modernidad temprana europea, así como los casos o historias de “transmutación sexual espontánea” relacionados al cambio de hombre a mujer. Análisis de estos temas en la cultura española se encuentran en Andrés Moreno Mengíbar y Francisco J. Vázquez (2000); y Velasco (2011: 27-28). También consúltese a Londa L. Schiebinger (1989).

no entraban adecuadamente en uno no podían ser juzgados por él?³¹

La falta de referencias a la sodomía no puede explicarse con certeza, pero prestar atención a esta ausencia genera nuevas preguntas, entre otras cosas, sobre el cambio de comprensión del hermafroditismo y la androginia en el mundo atlántico en la segunda mitad del siglo XVIII; las formas en que fueron moldeando los discursos médicos y legales sobre la sodomía en diferentes contextos metropolitanos y coloniales; y el papel de los médicos y cirujanos en los casos legales relacionados con cuerpos y vidas *queer*. Sin embargo, dichas preguntas sólo pueden ser abordadas si se regresa al archivo y se continúa la explotación de sus fuentes a través de sus restricciones y posibilidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Arondekar, Anjali (2009), *For the Record: On Sexuality and the Colonial Archive in India*, Durham, Duke University Press.
- Arrom, Silvia (1985), *The Women of Mexico City*. Stanford, Stanford University Press, pp. 53-81 y 206-232.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Burns, Kathryn (2010), *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press.
- Burton, Antoinette (2003), *Dwelling in the Archive: Women Writing House, Home, and History in Late Colonial India*, Nueva York, Oxford University Press.
- Chatterjee, Partha (1993), *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 16-18.
- Chauncey, George (1994), *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Makings of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books.
- Daston, Lorraine y Park, Katharine (1995), "The Hermaphrodite and the Orders of Nature: Sexual Ambiguity in Early Modern France", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1 (4), pp. 419-438.
- Derrida, Jacques (1998), *Archive Fever. A Freudian Impression*, trad. Eric Prenowitz, Chicago, University of Chicago Press.
- Farge, Arlette (1991), *La Atracción del archivo*, trad. Anna M. Bosch, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació 27.

³¹ Véase Martínez, "Archives, Bodies, and Imagination"; Martínez, "Sex, Race, and Nature", y Martha Few (2007: 159-176).

- Foucault, Michel (2010), *The Archaeology of Knowledge*, Nueva York, Vintage Book, pp. 129-131 [*La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 3a. ed. 2010].
- Garber, Marjorie (1996), Catalina de Erauso, *Memoir of a Basque Lieutenant Nun Transvestite in the New World*, trad. Michele Stepto y Gabriel Stepto, Boston, Beacon Press, pp. vii-xxiv.
- (1991), *Vested Interests: Cross-dressing & Cultural Anxiety*, Nueva York, Routledge.
- Garza, Federico (2003), *Butterflies Will Burn: Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*, Austin, University of Texas Press, pp. 172-183.
- Garza, Valentina (2012), "Medidas y caminos en la época colonial: expediciones, visitas, y viajes al norte de la Nueva España (siglos xvi-xviii)", *Fronteras de la Historia* (Ciudad de México) 17, núm. 2 192.
- Ginzburg, Carlo (1980), *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Gruzinski, Serge (2003), "The Ashes of Desire: Homosexuality in Mid-Seventeenth-Century New Spain", en *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, ed. Pete Sigal, Chicago, University of Chicago Press, pp. 197-214.
- Gutierrez, Ramon (1985), "Honor Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846", *Latin American Perspectives* 44 (invierno), pp. 81-104.
- Hamilton, Carolyn y Harris, Verne (eds.) (2002), *Refiguring the Archive*, Ciudad del Cabo, Kluwer Academic Publishers.
- Martínez, María (2008), *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
- Few, Martha (2007), "That Monster of Nature': Gender, Sexuality, and the Medicalization of a 'Hermaphrodite' in Late Colonial Guatemala", *Ethnohistory* 54, núm. 1, pp. 159-176.
- Moreno, Andrés y Vázquez, Francisco (2000). Hermafroditas y cambios de sexo en la España Moderna", en *Monstruos y seres imaginarios en la Biblioteca Nacional*, ed. Antonio Lafuente y Javier Moscoso, Madrid, Biblioteca Nacional, pp. 93-103 y 101-102.
- Perry, Marry (1988), "The 'Nefarious' Sin in Early Modern Seville", *Journal of Homosexuality* 16:1-2, pp. 67-90.
- Rípodas, Daisy (1977), *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, pp. 168-193.
- Schiebinger, Londa (1989), *The Mind Has No Sex?: Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Seed, Patricia (1988a), *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts Over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press.
- (1988b), "Marriage Promises and the Value of a Woman's Testimony in Colonial Mexico", *Signs* 13, núm. 2, pp. 253-276.

- Shah, Nayan (2011), *Stranger Intimacy: Contesting Race, Sexuality and the Law in the North American West*, Berkeley, University of California Press.
- Socolow, Susan (1989), "Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810", *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, ed. Asunción Lavrin, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, pp. 209-251.
- Soyer, François (2012), *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal. Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms*, Leiden, Países Bajos, E. J. Brill (The Medieval and Early Modern Iberian World, 47).
- Stavig, Ward (2003), "Political 'Abomination' and Private Reservation: The Nefarious Sin, Homosexuality, and Cultural Values in Colonial Peru", en *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, ed. Pete Sigal, Chicago, University of Chicago Press, pp. 143.
- Steedman, Carolyn (2002), *Dust: The Archive and Cultural History*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press.
- Stoler, Ann (2009), *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press.
- Stryker, Susan y Whittle, Stephen (eds.) (2006), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge.
- y Aizura, Aren (eds.) (2013), *The Transgender Studies Reader 2*, Londres, Routledge.
- Traub, Valerie (2013), "The New Unhistoricism in Queer Studies", *PMLA* 128, núm. 1. pp. 21-39.
- Twinam, Ann (1999), *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, California, Stanford University Press.
- Velasco, Sherry (2011), *Lesbians in Early Modern Spain*, Nashville, Vanderbilt University Press, pp. 1 y 7-8.
- Walter, Thomas (1990), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

1. *Escenas de archivo*

1492. El vaivén de las olas, melodioso y aletargado, mece la escritura del Almirante. La pluma, inquieta, inscribe leguas, plasma indicios: recorridos estelares, posiciones del sol, huellas de vegetación y de una naturaleza esquiva, epifanías (“el mundo es poco” afirmará en su cuarto viaje). Su escritura es múltiple: cuaderno de bitácora, diarios de viaje, anotaciones divergentes para sí y para la tripulación, cartas a las autoridades (al escribano Luis de Santángel, “accionista” de la empresa descubridora, así como a los Reyes Católicos, por ejemplo). La proliferación, no obstante, no la salvará del desastre: tan sólo la minuciosa glosa del archivero-polemista fray Bartolomé de Las Casas conseguirá, décadas después, inscribir en sus propios apuntes las huellas de estos primeros textos del Archivo, el cual se erige, ya desde los comienzos, a partir de la sombra, la traición y la pérdida...

1519. Al alba, en una de las casas principales del centro ceremonial mexica, el *tlahcuilo* prepara sus pinceles y su papel de *âmátl* para inscribir allí, con elegantes glifos y estilizado trazo, la inquietante representación de quienes llegan desde el otro lado del horizonte. La *pintura* (como la llamarán más tarde los españoles) destinada, en principio, a la mirada del *uey tlahtoani* Motecuhzoma Xocoyotzin, tendrá destino de fuego y de ceniza, silencio o falta sobre la cual también (especialmente) se erigirá el Archivo...

1590. El traductor-cronista vuelve sobre sus papeles al tiempo que interroga a su memoria. En su escritorio se despliegan, refrendadas en los márgenes (en minuciosa polémica) las historias de Francisco López de Gómara, Pedro Cieza de León, José de Acosta, los tratados de Las Casas, los escritos de Polo de Ondegardo, y sus “papeles” más

* CONICET-Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata.

Agradezco a Facundo Ruiz, Rodrigo Caresani y Mario Rufer sus lecturas y sugerencias sobre este texto.

preciados: la –hoy perdida– *Historia del Perú* del padre Blas Valera. Junto a ellos, en diálogo constante, las cartas de sus amigos, mestizos peruanos como él que ahora, luego de las coercitivas disposiciones del virrey Francisco de Toledo, deben solazarse en la materialidad de la palabra escrita y en el recuerdo compartido. Decidido a cumplir con un relato que es también un mandato, el Inca Garcilaso de la Vega toma la pluma y convoca las sutiles voces de sus antepasados, la dulce prosodia del quechua *mamado en la leche* para inaugurar la historia, enaltecida y orgullosa, del mundo incaico, que se convertirá en privilegiada imagen de ese pasado a lo largo de al menos cuatro siglos...

¿Qué tienen en común estas escenas de archivo que recreo aquí, en una suerte de licencia crítica, metonímicas muestras del ingente universo de lecturas, tachaduras, escrituras y polémicas que hace al archivo literario colonial hispanoamericano? Las respuestas posibles son amplias: la discusión y el *ethos* polémico que anida en todas ellas; la tensión entre inscripción, memoria y palabra; la centralidad de la disputa por un *locus* de enunciación que no es individual ni personal sino, antes bien, genérico, colectivo, oscilante; la trama de interpolaciones, supresiones y silencios que articula todas estas textualidades... También los distintos modos en que se ha configurado de manera progresiva el Archivo literario colonial hispanoamericano, aun cuando la pregunta por la literaturidad estuviera ausente en su enunciación, ya que se trata de textos que no se propusieron a sí mismos como literarios, aunque hoy puedan ser leídos, pensados, recuperados e interrogados en tanto tales. Pero el gesto de recrear estas escenas también busca recrear, metonímicamente, las “operaciones de archivo” que todo crítico realiza –según su peculiar concepción de la tarea–,¹ y que denotan la urgente necesidad de reflexionar en torno al Archivo cuando pensamos la literatura latinoamericana en sus *comienzos*.²

¹ Tomo el concepto de “operaciones de archivo” del artículo de Graciela Goldchluk, “El archivo por venir, o el archivo como política de lectura” (2009: 3). Goldchluk viene realizando desde hace años una extensa labor crítica respecto de archivos de escritor de la literatura latinoamericana contemporánea; ampliamente reconocidos son sus trabajos sobre Manuel Puig y su investigación actual, en torno al archivo de Mario Bellatín. En este marco, la reflexión teórica, epistemológica y metodológica ha estado siempre presente; si bien se centra en textos contemporáneos, varias de sus reflexiones (y los trabajos de los numerosos equipos de investigación que ha dirigido) me han sido de especial utilidad para pensar el archivo colonial.

² Retomo, claro está, la noción de *beginnings* que propone Edward Said (1985). Acerca de la literaturidad, véase Culler (1993).

Claro que la pregunta por el archivo no es novedosa ni reciente en los estudios literarios latinoamericanos en general, y en la Argentina en particular, ámbito al que quiero referirme brevemente ahora. Central en la filología y la crítica genética, que en la Argentina ha recibido sus más destacadas innovaciones a partir del trabajo señero de Ana María Barrenechea y, junto a ella o de manera concomitante, las investigaciones de Graciela Goldchluk en la Universidad Nacional de La Plata y de Élide Lois en la Universidad de Buenos Aires,³ el archivo de autor –también denominado “archivo de escritor”, deslinde sobre el que volveremos enseguida– se ha constituido como eje de aportes, investigaciones y revisiones críticas. En la última década, el vitalismo de la pregunta por el Archivo lo demuestra, por ejemplo, el número especial que la revista *La Biblioteca* (de la Biblioteca Nacional Argentina) le dedicó al tema en 2004;⁴ el número organizado por Julio Premat para Cuadernos *Lírico*;⁵ el amplio espectro aludido en las Jornadas JILDA, “Las lenguas del archivo”, realizadas en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata en agosto de 2013 y con más de cien presentaciones entre simposios, plenarios y conferencias; también las prolíficas investigaciones en torno a archivos de autor (el archivo de Juan B. Alberdi coordinado por Élide Lois; los archivos de Manuel Puig, Mario Bellatin y Arturo Carrera, coordinados por Graciela Goldchluk; el Archivo Saer, coordinado por Miguel Dalmaroni), que se valen de las nuevas tecnologías para realizar sus operaciones de archivo, entre otros numerosos proyectos.⁶ Esta centralidad en las preocupaciones críticas es la contracara de cierta desatención hacia el archivo como política de Estado, que sólo en los últimos años ha empezado a remitir en virtud de más amplias intervenciones en torno a políticas de la memoria respecto del pasado reciente.

³A estos nombres, apenas esbozados, se suman, entre muchos otros, los de Lucila Pagliai, María Inés Palleiro, Gloria Chicote, Mercedes Rodríguez Temperley, Leonardo Funes y su equipo (estos últimos específicamente en relación con el hispanomedievalismo).

⁴Con trabajos de Eduardo Grüner, Nicolás Casullo, Horacio González, Horacio Tarcus, Hebe Clementi, Oscar Terán, Roberto Ferro entre otros.

⁵Titulado *Arqueologías. Archivos, borradores, escenas de escritura* (2012), el número pone en escena el puente (las dificultades y las posibilidades) de una investigación situada entre Francia y la Argentina, y problematiza archivos, obras, figuras de autor de algunos nombres “canónicos” de esta literatura: Saer, Borges, Cortázar, Puig, Aira entre otros.

⁶A ello se suma también, aunque de manera indirecta, el *Fondo Saer*, proyecto coordinado por Julio Premat, apoyado por varias instituciones francesas y con vínculos estrechos con el proyecto de Dalmaroni.

En este sentido es que buena parte de las reflexiones más destacadas atienden al Archivo en su materialidad y en su *domiciliación*, también en el cruce entre Archivo y colección, e incluso en el secreto y el retaceo como política de control de archivos.⁷ Por supuesto, las investigaciones hasta aquí aludidas dialogan también de manera directa con los textos que han abierto centralmente este camino: desde la *arqueología foucaultiana* al *mal de archivo* derrideano, también en torno a las preguntas por lo que resta o lo que falta en el archivo (Agamben, Derrida, Benjamin mediante), actualizándolas puntualmente a partir de la experiencia de construir archivo en los siempre arduos contextos académicos locales.

No obstante, en este marco en alguna medida auspicioso, llama la atención la ausencia (diametral) de referencias, intervenciones, preguntas en torno al archivo literario colonial, aunque, por otro lado, esta falta no deja de estar en sintonía con el lugar siempre periférico de los estudios literarios coloniales en el Río de La Plata. En las páginas que siguen me propongo establecer una suerte de puente entre estas valiosas reflexiones contemporáneas acerca del Archivo y los vericuetos específicos del archivo literario colonial, en el marco más amplio de la literatura latinoamericana. Leyendo diacrónicamente algunas operaciones de archivo en torno al universo textual colonial es posible leer también las potencialidades y los límites de la crítica (y de la noción misma de literatura), así como los *usos* del Archivo en tanto categoría que habilita una vuelta sobre los orígenes de lo literario, un cuestionamiento de dichos orígenes (en especial en torno a las textualidades de tradición indígena), e incluso una pregunta por la identidad latinoamericana que hizo del Archivo excusa y condición de posibilidad.

II. *Deslindes*

*Se trata de pensar el archivo
como una experiencia singular de la promesa.*

DANIEL ÁLVARO

⁷ El concepto de “domiciliación”, sobre el que volveré en el próximo apartado, pertenece a Derrida (1997: 10).

Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando hablamos de archivo en la literatura latinoamericana? Si nos remitimos a las definiciones de los diccionarios más usuales (por ejemplo, el Covarrubias o el de la Real Academia Española), a la que los críticos suelen aludir cuando dan cuenta de este tema, veremos que, en líneas generales, las acepciones del “archivo” son tres: el archivo como espacio; el archivo como documento (en verdad, conjunto de documentos); el archivo como operación de un sujeto o de un poder (o de un sujeto en representación de un poder) y, en ese sentido, el archivo como secreto.⁸

En torno a las primeras acepciones se ha desarrollado toda una disciplina, la archivología, que, si bien es central en la configuración de archivo y en la reflexión sobre el archivo (en la medida en que toda investigación, incluida esta, depende de ella y está sujeta a sus transformaciones, accesibilidad e interdicciones), no será el objeto central de mi análisis. Aunque en el próximo apartado propondré un breve *excursus* en torno a la materialidad del archivo literario colonial temprano (término por el cual remito a cartas, crónicas, relaciones e historias acerca de las Indias producidas en el siglo xvi y hasta mediados del siglo xvii, cuando una transformación genérica y enunciativa se produce en el corpus colonial y abre su espacio para las textualidades barrocas),⁹ en líneas generales elijo detenerme en las modulaciones

⁸ El *Tesoro* de Covarrubias define “archivo” justo a continuación de “arconte”: “*Archivum*. El cajón o armario donde se guardan originales privilegios y memorias. Éste tienen los Reyes de Castilla en Sevilla de Simancas con gran orden y custodia y después de ellos todos los señores, las ciudades, las iglesias, los conventos y comunidades” (1611: 90). El Diccionario de Terreros y Pando (1786) agrega el sujeto y el secreto en su segunda acepción: “Se aplica al hombre, corazón &c que guarda secreto” (1786: 142,1). El actual *Diccionario de la Real Academia Española* reúne las tres dimensiones antes referidas y, en su última edición, suma la dimensión virtual: “5. Espacio que se reserva en el dispositivo de memoria de un computador para almacenar porciones de información que tienen la misma estructura y que pueden manejarse mediante una instrucción única” (2001; artículo enmendado). González Echevarría hace alusión a la definición de Corominas: “Archivo, 1490, Tomado del latín tardío *archivum*, y éste del griego *archeion*, ‘residencia de los magistrados’, ‘archivo’, derivado del *arkhe*, ‘mando’, ‘magistratura’”. Y nos recuerda el vínculo estrecho (directo) entre Archivo, poder y secreto, incluso en su más literal aparición en la lengua: “No es por casualidad que la palabra *archivos*, según Corominas, haya entrado al español en 1490, durante el reinado de los Reyes Católicos, dos años antes del descubrimiento de América [...] El misterio del archivo, su prestigio, se convierte en parte funcional de la fundación del Estado moderno, y en figura clave de las narrativas que se generaron en su interior” (2000: 62).

⁹ He ahondado en estas definiciones en Añón y Rodríguez (2010) y Añón (2013), donde también remito a textos de referencia ineludibles al respecto, como los de Wal-

simbólicas de la noción de archivo –en especial, en sus vínculos con el secreto y el poder–, y en la forma en que estas diversas concepciones de archivo, de manera explícita o implícita, fueron delimitando también un *corpus* literario colonial latinoamericano, un espacio de lo decible y lo legible, una moral de la crítica y la investigación.¹⁰ En este sentido es que resulta preciso realizar una serie de deslindes que buscan conjurar los riesgos de extrapolar categorías entre géneros, tipos textuales y *locus* de enunciación (entendida en términos de producción y de recepción múltiple y cambiante).

En primer término, se requiere precisar que *la pregunta por el archivo no es la pregunta por el archivo colonial*, ni en el Cono Sur ni en el resto de América Latina. Ello es producto de condiciones materiales específicas (la accesibilidad o no a papeles de todo tipo, reunidos en virtud de un nombre de autor o una firma, “ley de consignación” por excelencia); también al vínculo peculiar entre Archivo y autoría que la noción contemporánea (y literaria) de “archivo de autor” (o bien su desplazamiento, “archivo de escritor”)¹¹ pone en escena, aunque resulte algo anacrónica para dar cuenta del archivo colonial temprano. A ello se suma que el archivo colonial ha estado sujeto, a lo largo de los siglos, tanto a los vericuetos del coleccionismo como a los desmesurados silencios de las instituciones. Si siempre es complejo dar cuenta de la *domiciliación* del archivo (cuyas características se están transformando también en virtud de nuevos soportes y nuevas concepciones del acceso al archivo), más aún lo es en el caso del archivo colonial sometido a diversos procesos de domiciliación que en numerosas ocasiones tuvieron más que ver con el secreto y el silencio constitutivo del archivo que con la recopilación o el resguardo.

En segundo lugar, *el archivo colonial no es el archivo literario colonial*. Esto es así por razones que mucho tienen que ver con la literaturidad, por un lado, y con la construcción del corpus, por otro, conceptos largamente discutidos en el campo y nunca zanjados. Para comprender este deslinde es preciso remitirse a los debates teórico-críticos que se

ter Mignolo (1982) y Blanca López de Mariscal (2004).

¹⁰ Miguel Dalmaroni caracteriza la investigación como una moral (2009a: 13).

¹¹ Mónica Pené lo define del siguiente modo: “[...] un *archivo de escritor* sería, en primera instancia, un conjunto organizado de documentos, de cualquier fecha, carácter, forma y soporte material, generados o reunidos de manera arbitraria por un escritor a lo largo de su existencia, en el ejercicio de sus actividades personales o profesionales, conservados por su creador o por sus sucesores para sus propias necesidades o bien remitidos a una institución archivística para su preservación permanente” (2013: 29).

gestaron en los estudios literarios coloniales a partir de los años 80 y que pusieron en cuestión las nociones de obra, autor, texto, literatura, y a la crítica misma. En este marco se llegó a hablar de la emergencia de un “nuevo paradigma” (Adorno, 1988) que, haciéndose eco de preguntas por la subjetividad, la alteridad y la colonialidad presentes en los trabajos señeros de Edward Said, Peter Hulme, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, postulaba la necesidad de repensar qué sentido tenía la noción misma de “literatura” y cuáles eran las herramientas (teóricas y metodológicas) con que el crítico debía acercarse a estos textos si quería eludir la reproducción de la mirada etnocéntrica que la concepción de las Bellas Letras tenía inscrita. Llevada a su extremo –aunque pocos se atrevieron a enunciarla de modo directo la pregunta central era: ¿puede hacer algo el crítico ante el archivo colonial hispanoamericano? ¿Sirven sus herramientas, sus categorías, sus modos de pensar el archivo, el corpus y el canon o, en cambio, el ánimo clasificatorio y estetizante constituye un límite, una clausura antes que una posibilidad interpretativa?

La respuesta se formuló apostando a la ampliación del corpus antes que a la constancia de los límites, para lo cual se acudió a los presupuestos que brindaban la lingüística pragmática y la semiótica. Las nociones abarcativas de “discurso” y “semiosis colonial” –desplegadas en detalle por Mignolo en sus trabajos de los años ochenta– permitieron eludir en alguna medida la pregunta por la literaturidad, o bien cambiar su colocación. A partir de estas posiciones, no se trata ya de propiedades formales inscritas en un texto (o en cualquier tipo de soporte); en cambio, el giro es autorreflexivo y remite a una manera de leer, de interrogar, de reunir el discurso colonial a partir de las herramientas que la crítica provee, aunque sin por ello verse constreñidos por la pregunta estética. Si bien hoy en día los resultados de este viraje son cuestionables –a la vista de cierto olvido de la representación, concomitante con el reingreso cuasi triunfal del “autor” en todas sus dimensiones–,¹² esta operación crítica y epistemológica también fue una *operación de archivo* que abrió las puertas a una serie de textualidades vinculadas con los discursos legal, notarial, historiográfico, cartográfico y geográfico en la tradición occidental, y poético,

¹² Analicé estos problemas del “nuevo paradigma” de los estudios coloniales hispanoamericanos en Añón (2014). Destacadas revisiones críticas pueden leerse en Poupey Hart (1992), Mignolo (2003), Verdesio (2013).

histórico, pictográfico, iconográfico, performativo en la tradición autóctona (por nombrar a vuelo de pájaro sólo algunas).

De allí que el gesto de la crítica literaria fuera el de la reapropiación del archivo colonial para construir *otro* archivo literario colonial, donde no habría lugar ya para el lamento por la “pobreza” de las letras americanas en relación con la metrópolis, muy presente en filólogos e historiadores de la literatura de la primera mitad del siglo pasado. Esta reinención del archivo se realizaba en abierta oposición a una otrora hegemónica concepción del archivo como inventario que, en su ánimo totalizante, ejercía su poder clasificatorio a partir de discutibles consideraciones estético-históricas.¹³ Estas posturas habían delineado un *corpus* muy cercano al *canon*, donde la enumeración de algunos nombres menores, de “mucho escritor malogrado” (Anderson Imbert, 1954: 7) connotaba la falta, anatematizada o justificada por un crítico-demiurgo (o un crítico-arconte), que erigía el archivo americano al tiempo que lo nombraba y calificaba. En cambio, a la luz de los nuevos postulados, la atención volvió sobre los márgenes del archivo literario: probanzas, cartas privadas, testamentos, instrucciones y memoriales (entre muchos otros) sirvieron para pensar el discurso colonial más allá de la obra y del autor, ahondando en cambio en las retóricas, las tradiciones discursivas y las polémicas. En este sentido, me atrevo a afirmar que el repliegue de la literatura redefinió lo literario –aun cuando buena parte de los estudiosos colonialistas parezcan abominar, incluso hoy, de dicho término...

Pero antes de entrar en esa disputa, apuntemos que esta pretensión de reinención de archivo nos conduce a un tercer deslinde, necesario aun en su aparente obviedad: *el archivo no es el corpus*. En cualquier caso, si el *corpus* depende en buena medida del archivo, también funciona exacerbando sus prerrogativas de ordenamiento, clasificación, puesta en relieve o exclusión. Pero quizá una de las mayores divergencias radique en cierta pretensión de totalidad o absoluto que todo Archivo afirma (aunque su realización siempre se vea frustrada, en virtud de esa falta que define a todo archivo y que es también condición de posibilidad de su totalidad), de la cual, en cambio, el *corpus* abomina porque su misma razón de ser radica en la exclusión fundamentada o, al menos, legitimada.

¹³Tal como propusieron, por ejemplo, las historias de Juan José Arrom (1963), Francisco Esteve Barba (1964) o Guillermo Bellini (1970).

En este marco, entre las numerosas y diversas definiciones de “*corpus*” quisiera quedarme con la que propone Graciela Montaldo para pensar la teoría crítica y la teoría cultural –y que llegó hasta mí a partir de las reflexiones de Miguel Dalmaroni, fino lector–. Montaldo caracteriza al *corpus* como “conjunto de textos que conforman lo que bajo el nombre de ‘literatura’ una determinada época pone a circular de manera legítima [...] Aquella escritura permitida que ha pasado las pruebas del campo intelectual. En el *corpus* se suponen valores estéticos y morales, prestigio y saber, se incluyen textos que es necesario leer y se excluyen los que no se pueden leer” (2001: 74). Operaciones de exclusión y de inclusión, de pertinencia y de legibilidad que definen un *corpus* (y un canon) en virtud de una serie de saberes y un *locus* de enunciación que hacen del *corpus*, además, “un campo de batalla, un terreno material donde se libran luchas culturales” (Dalmaroni, 2009b: 70). Parafraseando a Michel Foucault, si el archivo remite a la ley de lo que puede ser dicho (1970: 219) e involucra una totalidad, el *corpus* organiza minuciosamente la exclusión, que se vuelve condición de posibilidad de la existencia misma del crítico.

En esta disyuntiva, la crítica literaria colonial latinoamericana parece haber hecho un viraje del *corpus* al *archivo*, en una apuesta múltiple que buscaba volver a leer el archivo, asediar sus confines, reclamar para la crítica un lugar no lejano de la atracción o bien fascinación que proclamaba Arlette Farge en su bello libro.¹⁴ Dicha apuesta apuntaba también a multiplicar los acercamientos al archivo en un contexto de enunciación crítica donde Estado y poder ya no constituyen una mancuerna feroz (aunque quizá nunca lo fueron del modo exhaustivo en que la arquitectura misma del archivo quiere hacernos creer). En cualquier caso, este repliegue fue (o debería haber sido) sólo temporal, ya que toda operación crítica es *operación de archivo* y *operación de corpus*. Por otro lado, si este derrotero del *corpus* al *archivo* colonial (y cierto deseo de refundación crítica) es posible, debe serlo en virtud de una materialidad del archivo que, en sus vericuetos, no deja de exhibir las marcas de la colonialidad.

¹⁴ En las investigaciones en curso en Argentina que contribuyeron a este viraje se destacan las de Elena Altuna (2002, 2009), María Jesús Benites (2004), Loreley El Jaber (2011), y los trabajos del equipo que dirige Beatriz Colombi en la Universidad de Buenos Aires.

III. *Archivo literario colonial y materialidad*

*La dispersión de los archivos es el sino fatal
de todo acopio de los legados antiguos.*

HORACIO GONZÁLEZ

Comenzaré por algunos apuntes por todos conocidos pero que, no obstante, quisiera reiterar porque hacen a mi argumento central. Señalé ya que al debate planteado en el apartado anterior no fue ajena la pregunta por la materialidad de las crónicas coloniales, de tradición occidental e indígena. En este espacio es, quizá, donde la apuesta interdisciplinar mostró sus facetas más provechosas, aunque no exentas de problemas. La atención a vericuetos de la textualidad propició polémicas e incluyó desde textos por primera vez editados hasta reversiones de “clásicos” o textos canónicos. En este sentido, la “fijación” de textos que anida en toda edición implica también la búsqueda (no necesariamente negativa) de domesticar al archivo en su difícil materialidad, “pues es desmesurado, invasor como las mareas de los equinoccios, los aludes o las inundaciones” (Farge, 1991: 9). Pero esta conjura de la desmesura que implica toda edición y toda lectura crítica también es, en buena medida, apuesta política por una lectura más amplia del archivo americano, para lo cual la accesibilidad es vital –y allí es donde el manuscrito se repliega.

En este sentido es que algunas apuestas del archivo colonial (como la digitalización y accesibilidad completa al manuscrito de Guaman Poma de Ayala a través de la Biblioteca de Copenhague, donde se halla el original, o la cada vez más frecuente edición de los facsimilares completos como anexo de las ediciones fijadas, como en los casos de los textos de Santa Cruz Pachacuti o Cristóbal de Molina) dialogan con el archivo de *Madame Bovary* de la Biblioteca de Rouen o el Archivo Puig de la Universidad de La Plata, en especial en su esfuerzo de extender y pluralizar el archivo, abriendo también espacio para otras voces, otras lecturas que multiplican la recepción en su ubicua presencia virtual (Goldchluk, 2013). Claro que *Archivo no es Biblioteca*, pero en alguna medida, y en especial si buscamos atender a las letras coloniales desde el Cono Sur, la *Biblioteca es Archivo*, o al menos es puerta de ingreso a la vitalidad del archivo, que el libro insinúa aunque no pueda otorgar.

Si atendemos a la dimensión de las fijaciones de texto específicamente, parecería que buena parte del archivo colonial temprano ha sido reeditado en las últimas dos décadas, aunque no se nos escapa que este esfuerzo proviene de la historiografía antes que de la literatura o la crítica genética.¹⁵ Para proponer un listado escueto y absolutamente perfectible (pero significativo) de las ediciones del archivo colonial, recordemos la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala realizada por John V. Murra y Rolena Adorno en 1982; la de Rosa Camelo y José R. Romero Galván sobre la *Historia de las Indias...* de fray Diego Durán para Conaculta en 1984; la que Luis Millones propone sobre la *Instrucción...* del Inca Titu Cusi Yupanqui (1985); la edición de la *Historia general* de Sahagún (el manuscrito castellano) de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana para Conaculta en 1989; la de Pierre Duviols sobre el texto de Santa Cruz Pachacuti en 1993; la de Edmundo O'Gorman y su equipo sobre las *Obras históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en 1997 para la UNAM; la de Luis Reyes García sobre la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo en 1998. Más cerca en el tiempo, apuntemos la enciclopédica edición de José Antonio Barbón sobre la historia de Bernal Díaz en 2005 en coedición entre México y España; la de Federico Navarrete sobre las *Historias* de Cristóbal del Castillo (2001); la de Esperanza López Parada y su equipo sobre los *Ritos y fábulas de los incas* de Cristóbal de Molina (2010); la de Miguel León-Portilla y su equipo sobre los *Cantares mexicanos* en 2011 para la UNAM; o la edición de los papeles de Polo de Ondegardo por el historiador argentino radicado en Estados Unidos, Gonzalo Lamana (2012) entre muchas otras.

No obstante, tan apabullante como la enumeración pueden ser las ausencias: por ejemplo, apenas en 2012 se llevó a cabo la primera edición anotada del *Diario* de Cristóbal Colón y aún no existen ediciones anotadas de los textos colombinos completos; los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso aguardan aún una edición precisa que recupere las modulaciones de la edición *princeps* de 1609 y la ponga en relación con su Biblioteca y sus anotaciones al margen en la *Historia de las Indias* de Francisco López de Gómara, por ejemplo. En el mundo novohispano, aún se echan en falta ediciones críticas de las dos crónicas conocidas

¹⁵ No es un dato menor, que por su extensión no puedo analizar aquí. Sólo quiero subrayar que a los protocolos de trabajo y fijación de textos, divergentes, se suman nociones diversas de los usos del texto y del lector mismo, que inciden en las posibilidades efectivas de la investigación literaria.

de Fernando Alvarado Tezozómoc, cuya primera (y única) traducción de la *Crónica mexicáyotl* es de los años cuarenta. Otra inflexión: las “obras” de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, más allá de la fijación de Edmundo O’Gorman, aguardan aún una edición crítica que exhiba los criterios específicos de fijación del texto y arriesgue nuevas hipótesis de lectura. Lo mismo puede decirse del *Códice Florentino* (pero también del *Lienzo de Tlaxcala*, por ejemplo): fundamental en todas las aproximaciones críticas a las cuestiones del texto, el discurso, la traducción y la intermediación en el universo colonial, adolece de la falta de una edición crítica que lo ponga a mano de los estudiosos del continente, más allá de reproducciones facsimilares inaccesibles, incompletas u opacas. A este listado de “silencios” pueden sumarse, sin ánimo de ser exhaustivos, los *Comentarios* de Álgar Núñez, los relatos de Florian Paucke, la *Hispania Vitrix* de Francisco López de Gómara, las relaciones de Pedro de Alvarado sobre la conquista de Guatemala, las numerosas crónicas amazónicas (en especial los relatos de los jesuitas), los *Anales de Tlatelolco*, la *Argentina* de Del Barco Centenera y, por supuesto, numerosos y variadísimos documentos conexos entre epístolas, probanzas y archivos judiciales, y en particular aquellos enunciados desde un locus femenino.¹⁶

Estas ausencias, que también son silencios o huecos en esa “red de agujeros” que es el archivo colonial latinoamericano, no son sólo datos o hechos subsanables con un esfuerzo filológico: representan en verdad un estado del archivo que de manera permanente oscila entre la falta, la incompletud, la parcialidad y el desinterés. Es así como en la primera acepción posible de la materialidad, esto es, la accesibilidad a las versiones de los manuscritos o ediciones, se verifica ya la continuidad de aquello que es marca desde los códices, glifos, quipus y diarios colombinos en adelante: la interpolación, la fragmentación y la pérdida. Aún más: es posible que esto se vincule con el repliegue de la voluntad de intervención del crítico y con la ausencia de reflexión en torno a la investigación como una moral, que se solaza en la especialización y en una retórica refractaria para el lego (Dalma-roni, 2009-2010: 27-28). En la especificidad, en el repliegue hacia la figura de autor como ley de consignación, en la ausencia de diálogos constantes con la crítica genética (más vinculada, lo vimos ya, con la literatura contemporánea) o la investigación literaria (en su inflexión

¹⁶ Respecto del archivo y la escritura de mujeres véase Arias (2015) y Añón (2015).

hispanomedieval) la apuesta de los “nuevos” estudios literarios coloniales pareciera fracasar porque su labor misma termina siendo funcional al Archivo como secreto o como administración narcisista del conocimiento.

En cambio, si pretendemos ser más optimistas y atendemos a las textualidades efectivamente disponibles, notaremos otra de las dimensiones peculiares de este problema: dónde (y con qué medios, es decir, con qué aportes y sustentos económicos y políticos) se eligen, producen y modulan estos textos, desde dónde circulan y hacia dónde se dirigen. El listado es breve: básicamente Europa (España, en primer término, seguida por Alemania y, en menor medida, Francia); Estados Unidos (la academia norteamericana); en América Latina, México, seguido bastante atrás por la academia peruana (en relación específica con las crónicas andinas) y, de manera muy deficiente, en Argentina.¹⁷ Esto no sólo es grave: es crucial. Ante políticas de archivo inexistentes o poco eficaces en todo el continente, en buena medida se replica la sinergia metropolitana que el orden colonial propició. Si los debates del V Centenario pusieron en escena la pervivencia de una geopolítica del conocimiento respecto de la conquista (recordemos la centralidad de España en esos festejos, y la persistencia de nociones como “descubrimiento” o “encuentro” por sobre las de “conquista” o “genocidio”), no podemos obviar el hecho de que, quizá con las mejores intenciones, buena parte del campo académico contribuyó a

¹⁷ Correlato de la falta de atención hacia el universo discursivo colonial rioplatense en la crítica literaria es la notoria ausencia de investigaciones archivísticas (literarias) al respecto y los innumerables escollos a los que todo investigador se ve expuesto cuando busca acceder a materiales escasamente consultados, manuscritos o ediciones *princeps* (mucho más abundantes de lo que se cree, por otro lado). Si bien trabajos como los de Beatriz Tanodi (1995; 2005; 2010) intentan subsanar esta situación e incluso la relativizan, falta aún un esfuerzo extendido, desde la crítica de la literatura y la investigación literaria, en torno a estos archivos, aunque ese camino ha sido iniciado, en alguna medida, por las investigaciones de Loreley el Jaber (2013) para las crónicas del Río de la Plata, por ejemplo. Este *olvido* del archivo literario colonial es parte de una problemática más general en torno a la conservación de archivos en Argentina, de la que ofrece una excelente reseña Horacio Tarcus en “¿El drenaje patrimonial como destino? Bibliotecas, hemerotecas y archivos argentinos, un caso de subdesarrollo cultural” (2004), y a la que también alude Nicolás Casullo, en especial en relación con archivos de imágenes del siglo xx (“Presencias, ausencias y políticas”, 2004). En el Cono Sur quisiera rescatar no obstante la encomiable labor que realizan historiadores y críticos en varias universidades en Chile (José Luis Martínez M., Sarissa Carneiro, Luis Luis Hachim), Elena Romiti en Uruguay, y el imprescindible archivo digital que es Memoria Chilena (<www.memoriachilena.cl>) de la Biblioteca Nacional de Chile.

ello, incluso al tiempo que se reivindicaba la existencia de un nuevo paradigma de análisis. En este marco, y si nos acercamos puntualmente a la materialidad de estas textualidades, constataremos algo que ya ha sido señalado por Gustavo Verdesio (2013): la persistencia de otras disciplinas en el estudio de los textos coloniales, en especial la historia y, agrego, la filología hispánica o ciertas inflexiones del hispanomedievalismo. Parece poco creíble, a la luz de los tan mentados cambios de paradigmas, pero el estado de la materialidad del archivo literario colonial pareciera mostrar la fisura por la cual hacen agua las buenas intenciones de la crítica.

IV. *Archivo y ley: sobre los orígenes de la narrativa latinoamericana*

América Latina, como la novela, se creó en el archivo.

ROBERTO GONZÁLEZ ECHEVARRÍA

Más allá de la materialidad del archivo está, como venimos reseñando, la potencialidad interpretativa del archivo en tanto ficción de origen y en tanto mito. Esta tesis corresponde al crítico cubano (radicado en Estados Unidos) Roberto González Echevarría, cuyo libro *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana* (publicado en 1990 en inglés y una década después en español por el Fondo de Cultura Económica) marca un hito en las aproximaciones al archivo para pensar la literatura latinoamericana, y de manera más específica la novela, a la que este crítico concibe, casi paradójicamente, como una forma sin forma propia, ávida, por tanto, de incorporar otras. Para ello, González Echevarría hace un uso tan sesgado como productivo de la potencialidad metafórica del concepto foucaultiano de “archivo”, que entrecruza de manera amplia y deliberada con las nociones de lenguaje y signo bajtinianas, lo cual le sirve para dar cuenta de “una teoría acerca del origen y la evolución de la narrativa latinoamericana y el nacimiento de la novela moderna” (2000: 9).¹⁸

¹⁸ Aunque no tan con la exhaustividad que su aporte amerita, el libro de González Echevarría, ampliamente usado y citado en la crítica latinoamericanista, ha merecido revisiones de más largo alcance; entre otras, remito al trabajo de Víctor Pueyo Zoco, “Bajtín contra Foucault. Arqueología de un debate silenciado en *Mito y archivo* de Roberto González Echevarría” (2008). Por otro lado, si en el libro podría llamar la atención la ausencia de referencias a las nociones de Derrida, recordemos que su texto más

Buena parte de su repercusión entre la crítica latinoamericanista y entre los lectores especializados radica en su capacidad de entrelazar las aproximaciones teóricas (históricas, filosóficas, interpretativas, literarias) de Bajtín y Foucault con una hipótesis polémica respecto de los orígenes de la literatura latinoamericana, que discute con la tesis uniformemente aceptada de la épica como inicio de la novela –por supuesto, en la tradición occidental–. El otro logro mayúsculo es tanto interpretativo como metodológico, en la medida en que elude el concepto de ‘autor’ como unificador de clasificaciones o categorías de análisis, y la cronología como hilo conductor, tomando en verdad posiciones más cercanas a la comparatística. Es cierto, por otro lado, que no nos encontramos ante una historia de la literatura, y que su trabajo se ha visto benéficamente influido por las revisiones críticas hechas al corpus colonial, de las cuales González Echevarría también participó;¹⁹ pero no es menos cierto que su tesis respecto de la narrativa alumbra otro modo –complejo, diacrónico, denso– de entender la literatura latinoamericana.

Específicamente en torno al archivo, su movimiento parece ser análogo al de otros críticos y diferencial a un tiempo. González Echevarría llega al archivo leyendo la ficción y preguntándose por el origen (no sólo de la literatura, sino también de la lengua y de ciertos modos de concebir y reconfigurar los signos entendidos como sociales, en el sentido bajtiniano). No obstante, su aproximación no es enumerativa ni inventarial, puesto que tampoco se limita a resucitar o denostar la figura de Colón o el instituido año de 1492 como origen del archivo americano. En cambio, su uso del archivo es específicamente simbólico y metafórico: el archivo no sólo como espacio ni monumento (aunque atiende a ambos al aludir a Simancas y al Archivo de Indias en Sevilla, a partir de los cuales afirma que “el archivo y la novela aparecen al mismo tiempo y forman parte del mismo discurso del

renombrado al respecto, *Mal de archivo*, se publica por primera vez en francés en 1995 (y que remite a una conferencia dictada en 1994), es decir, cinco años después de la edición en inglés de *Mito y archivo*. Claro que el tema no había estado ajeno a las preocupaciones derrideanas anteriores, como señala Analía Gerbaudo (2013); en cualquier caso, la opción por la inflexión bajtiniana también habla de un estado de la crítica latinoamericanista, a la que le costó no poco trabajo retomar los postulados de Derrida, tal como puede apreciarse en cualquier revisión, por somera que sea, de la crítica de las últimas tres décadas.

¹⁹ Me refiero en especial a su artículo “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista” de 1984.

Estado moderno", 2000: 77), sino, en especial, como *ficción de archivo* que vuelve posible toda la literatura latinoamericana en la medida en que la inventa y reinventa su origen atendiendo a otras formas y a otros discursos hegemónicos: "el discurso jurídico durante el periodo colonial; el científico, durante el siglo XIX hasta la crisis del decenio de 1920; el antropológico, durante el siglo XX, hasta *Los pasos perdidos* y *Cien años de soledad*" (2000: 71).

Este énfasis en los vínculos entre la narrativa y otras formas discursivas no literarias amplía enormemente las posibilidades del archivo, al tiempo que, en su atención hacia el discurso legal y notarial (y sus inflexiones especialmente vivas en el universo colonial, como el requerimiento, la relación, la probanza de méritos y las epístolas) permite poner en el centro de la escena el vínculo entre archivo y ley que la perspectiva foucaultiana erige.²⁰ Si el archivo colonial se instaura a partir de un gesto de exclusión y apropiación, que tiene en el papel y la letra del requerimiento su literal manifestación, la posibilidad misma de una literatura latinoamericana se inscribe a partir de la falta, la desigualdad y el secreto –otra de las inflexiones del archivo, por cierto–. Es en ese sentido que ciertas figuras y textos del origen del archivo, como el Almirante de la Mar Océana y sus papeles perdidos o desperdigados, pueden ser leídos no en su inflexión biográfica sino metafórica, en especial a partir de la prosa narrativa de Alejo Carpentier y sus *Pasos perdidos* o *El arpa y la sombra* –casi como un *aleph* donde hallar la alegoría de una literatura latinoamericana tan imposible como cierta.

Volviendo al archivo colonial, González Echevarría centra su análisis en los *Comentarios reales* (Lisboa, 1609), y en especial en su segunda parte, la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega (Córdoba, 1617), y cuya edición es concomitante con el surgimiento de la novela moderna (*Lazarillo de Tormes*, la gran novela picaresca, se publicó en Burgos en 1554, y *El Quijote* en Madrid, en 1605), estrechamente vinculada con el discurso legal y la relación, "porque este tipo de relato era un vehículo importante en la enorme burocracia imperial que administraba el poder en España y sus posesiones" (González Echevarría, 2000: 35).²¹ La inclusión del texto garcilasiano, canónico en las

²⁰ El crítico explicita que de la noción de Foucault toma "su elemento negativo, proscriptivo, porque la interdicción, la negación está en el principio mismo de la ley, y por ende de la escritura y la novela" (2000: 6).

²¹ Y continúa: "Como Lázaro, Garcilaso dirige su texto a una autoridad superior,

letras coloniales, le permite al crítico anudar otras de las inflexiones de este temprano archivo: la ley y el discurso histórico (o la escritura de la historia como modulación de una legalidad imperial).

Esto es así porque los *Comentarios reales* constituyen una realización escrituraria peculiar y compleja a un tiempo, que dista de ser única en su apelación al universo autóctono, aunque sí lo es en su acabada prosa (de acuerdo con los parámetros de la tradición occidental) y en su recepción.²² Recordemos que estamos ante una “crónica mestiza” (Lienhard, 1982), cuya enunciación se configura en un complejo “entrelugar” (Santiago, 1971) que atiende a los protocolos de autorización de la historiografía renacentista sin soterrar el relato de la historia de la nobleza cuzqueña y de su lengua, aunque deban aparecer como “subtexto” (Mazzotti, 1996). En este sentido, entiendo que el texto garcilasista funciona como índice del archivo, en su doble acepción de contigüidad y de señalamiento: caleidoscópica visión del entrelugar desde el cual se enuncia (y en el cual se vive), a pesar de sus múltiples inflexiones (en buena medida únicas en el universo textual americano), su existencia, su circulación, la fruición, el éxito y la polémica con que fue leído sirven para pensar el archivo todo, tanto sus realizaciones efectivas como sus posibilidades (pasadas y futuras). Sin necesidad de denostar lo escriturario, este concepto de archivo que amplía los límites de lo literario (que busca nuevas génesis para lo literario, tanto como nuevas relaciones sintagmáticas con otros tipos discursivos) sirve para reconfigurar el archivo colonial hispanoamericano, no en términos de inventario, sino como alegoría del difícil trayecto de una cultura.

Sin embargo, esta reconfiguración del archivo literario hacia otros discursos (legal-notarial, histórico) exhibe también sus limitaciones, vinculadas con el repliegue de la literaturidad. No es preciso (ni deseable) volver a una dimensión esencialista u ontológica de lo literario, pero sí lo es alumbrar aquello que retorna de la manera solapada: cierta reproducción de la mirada etnocéntrica respecto de las

esperando que se le concedan derechos de legitimidad que ha perdido, o de los que carece. Es en este sentido que puede hablarse de la relación de los *Comentarios* con la novela, tema que Menéndez Pelayo inauguró para desacreditar la verdad de lo contado por el Inca” (2000: 35).

²² Acerca de la compleja y cambiante recepción de los *Comentarios reales*, remito al trabajo “Lectores y lecturas de los *Comentarios reales*” de Paloma Jiménez del Campo (2010).

textualidades mestizas o de tradición indígena, frente a las cuales la pregunta estética se repliega (casi con vergüenza) "...concediéndole al 'eurocentrismo' el derecho exclusivo de invocar criterios estéticos" (Larsen, 1993: 337). Discutir los géneros (ampliarlos hacia otros tipos discursivos), desplazar las categorías de autor y obra, cuestionar normas y retóricas no implica –no puede implicar– el total abandono de lo estético hacia lo material (entendido éste en cuanto materialidad del manuscrito y en torno a sus condiciones de producción y recepción), esto es, el repliegue de la pregunta por la *representación*. No puedo detenerme aquí en este debate, que permite discutir una vez más la endeble noción del cambio de paradigma en los estudios coloniales hispanoamericanos; en cambio, me interesa afirmar que la pregunta por el archivo literario latinoamericano no se resuelve –no puede resolverse– en el repliegue de ese archivo, o bien atendiendo sólo a sus acepciones retóricas o genéricas. Si las crónicas mestizas e indígenas tienen un lugar en el espacio del archivo también debe ser en virtud de la pregunta por los vericuetos, las posibilidades y los límites de su representación, entendida específicamente (aunque no sólo) en términos estéticos.²³

V. Epílogo: Archivo y contra-archivo

Tú, como todos, eres lo que ocultas.

JOSÉ EMILIO PACHECO

Estos márgenes del archivo habilitan entonces la paradoja y el oxímoron. Si toda metáfora convoca diversos planos (explícitos e implícitos) de representación, cuya realización depende de la recepción, de otro lector que, más allá del texto –pero con el texto– la actualice en cada instancia, concebir el archivo como metáfora (y como realización del mito) inaugura un modo de leer la literatura latinoamericana en sus preguntas antes que en sus certezas. Volvamos a la imagen de los textos colombinos que abre nuestro trabajo para preguntarnos: ¿en vir-

²³ He aludido a esta discusión, mucho más amplia y compleja por supuesto, en *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México* (2012). Respecto a la estética como forma de leer que no implica descontextualización, véase Schaeffer (2012). Agradezco a Facundo Ruiz esta referencia.

tud de qué remota concepción de archivo pueden leerse estos textos fantasmas, diarios perdidos, cartas apenas referidas, cuadernos de bitácora que se suponen pero no se constatan? En la figura colombina, el origen del archivo americano es la sospecha, la huella de una huella, el espectro no de un sujeto, sino del trazo de ese sujeto sobre un papel inexistente. Es sobre estas imágenes confusas, interpoladas (por un fraile, por el hijo del Almirante, por los notarios que configuran el poder imperial) que se construyen las primeras imágenes de América y, a posteriori, la novela latinoamericana. Es sobre estas imágenes que, ironía mediante, se construye el archivo literario latinoamericano...

La alusión a la ironía aquí no es gratuita: tropo directamente vinculado con la parodia, la ironía articula la gran novela moderna (a partir del Quijote) y también los más famosos textos historiográficos de la conquista del Nuevo Mundo: la *Hispania vitrix* de Francisco López de Gómara, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Pero los vericuetos de la representación son más complejos aún —están más densamente tramados— en la medida en que la ironía exige al menos dos tipos de lector, dos enunciados diversos, contrarios, superpuestos. Si el archivo es metáfora, la ironía es la figura que pone en funcionamiento el proceso de representación en este archivo, más aún cuando su origen es incierto y su actualización exige una lectura que aborde varios planos simultáneamente, que descifre las huellas de la huella... En el tremedal de este espacio textual pantanoso pero cierto es que el archivo se constituye, también, en un contra-archivo:

La narrativa en general, la novela en particular, pueden ser la manera en la que se conserva el *estado fugitivo del enunciado*, un contra-archivo contra lo efímero y marginal. La novela otorga a la negatividad del archivo, a la proscripción del archivo, una forma de ser fantasmagórica, que representa únicamente, sobre todo en el periodo moderno, el poder mismo del archivo para diferenciar (González Echevarría, 2000: 64; cursivas en el original).

Remontándonos a los orígenes de la novela en la literatura colonial hispanoamericana, es decir, “el amasijo de textos” (González Echevarría, 1984: 154) colonial: ¿es posible hablar de un contra-archivo? Creo que lo es en el caso de que atendamos específicamente a aquellos textos que entraron de manera forzada, censurada, mediada, interpolada (en líneas generales, las crónicas mestizas y las crónicas indígenas) pero sí, y sólo sí (y ésta es la apuesta mayor) los concebimos

en trama polémica con las crónicas de tradición occidental.²⁴ En ese contra-archivo, tal como lo entiendo aquí, el origen se retrotrae y se desarma a un tiempo, porque el origen es el mito previo al “encuentro” y también es la historia atravesada por la violencia de la conquista y de la lengua.

Por eso no es casual que, por ejemplo, en los textos que narran la caída de Tenochtitlan (tanto en la tradición occidental de la prosa de la *Historia verdadera* de Bernal Díaz como en la prosodia náhuatl de los relatos de los informantes de Sahagún), la imagen que marca el fin e instauro otro comienzo para el archivo sea el silencio: el oxímoron de un silencio ensordecedor.

Llovió y relanpagué y tronó aquella tarde y hasta medianoche mucho más aguas que otras veces. Y desde se ovo preso Guatemuz quedamos tan *sordos todos los soldados* como si de antes estuviera uno onbre encima de un campanario y tañesen muchas canpanas, y en aquel instante que las tañían cesasen de tañer (Díaz del Castillo, 2005: CLVI-509; cursivas mías).

Y se vino a aparecer una como grande llama. Cuando anocheció llovía, era cual rocío la lluvia. En este tiempo se mostró aquel fuego. Se dejó ver, apareció cual si viniera del cielo. Era como un remolino; se movía haciendo giros, andaba haciendo espirales. Iba como echando chispas, cual si restallaran brasas. Unas grandes, otras chicas, otras como leve chispa. Como si un tubo de metal estuviera al fuego, muchos ruidos hacía, retumbaba, chisporroteaba. Rodeó la muralla cercana al agua y en Coyonacazco fue a parar. Desde allí fue luego a medio lago, allí fue a terminar. *Nadie hizo alarde de miedo. Nadie chistó una palabra* (Sahagún, 1989: XII-805; cursivas mías).

Es a partir de este no poder (no saber cómo) leer/decir ya que se

²⁴ En su libro *Into the Archive*, K. Burns, que trabaja la configuración material del archivo colonial en Cuzco en el siglo xvi y especialmente sus agentes, los escribanos, alude a la “negligencia oficial respecto de los documentos indígenas, dado que, mientras que los documentos notariales españoles fueron preservados cuidadosamente, revisados periódicamente, e inventariados (al menos en teoría), los registros notariales indígenas fueron dejados fuera de estas revisiones (aun si eran escritos en español)” (2010: 8; traducción mía). Por otro lado, si bien en México a mediados del siglo xvi “se estaba generando una cultura notarial propia [...] y formas transculturales” (2010: 7) lo cierto es que el peso de estos documentos en el archivo es menor; mucho se ha perdido o ha quedado relegado, y las investigaciones en torno a estas textualidades (que exigen, por supuesto, el conocimiento de lenguas indígenas) no dejan de ser escasas o incipientes.

instauran los comienzos del archivo americano; es en esta inflexión también que la mirada del crítico instala un comienzo... El reto, entonces, es doble: construir el archivo a partir del gesto liminar del silencio y, al mismo tiempo, recuperar la lengua que anida (que se engendrará) en este oxímoron.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena (1988), "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV-28, Lima, 2º. semestre, pp. 11-37.
- Altuna, Elena (2002), *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVI-XVIII*, Ann Harbor, Michigan, Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar" y Latinoamericana Editores.
- (2009), *Retórica del desagravio. Estudios de cultura colonial peruana*, Salta, CEPIHA.
- Anderson Imbert, Enrique (1954), *Historia de la literatura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios).
- Añón, Valeria y Rodríguez, Jimena (2010), "¿Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales latinoamericanos", VII Congreso Internacional Orbis Tertius, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 18, 19 y 20 de mayo de 2009. Disponible en <<http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/congresos/viicitclot/Actas>>.
- Añón, Valeria (2012), *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*, Buenos Aires, Corregidor.
- (2013), "Las tramas de la representación", *Revista Orbis Tertius*, presentación del dossier "Discursos coloniales hispanoamericanos: la literatura y sus límites", La Plata, Universidad Nacional de La Plata-Centro de Teoría y Crítica (xvii), pp. 115-126.
- (2015), "Women Cronistas in Colonial Latin America", en Mónica Szurmuk e Ileana Rodríguez (eds.), *The Cambridge History of Latin American Women's Literature*, Londres y EUA, Cambridge University Press, pp. 66-80.
- Arias, Santa (2015), "Reconstituting the Archive: The Ancient Indigenous World", en Mónica Szurmuk e Ileana Rodríguez (eds.), *op. cit.*, pp. 11-37.
- Arrom, Juan José (1963), *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas. Ensayo de un método*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- [Aut.] (1974), *Diccionario de Autoridades*, 3 vols., edición facsimilar, Madrid, Gredos.
- [Aut.] (1732), *Diccionario de Autoridades*, en Real Academia Española, www.buscon.rae.es.

- Bellini, Giuseppe (1970), *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Castalia.
- Benites, María Jesús (2004), *Con la lanza y con la pluma. La escritura de Pedro Sarmiento de Gamboa*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán (HIELFFYL).
- Burns, Kathryn (2010), *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru*, Durham, Duke UP.
- Casullo, Nicolás (2004), "Presencias, ausencias y políticas", en Elvio Vitali, y Horacio González (eds.), *El archivo como enigma de la historia*, núm. 1 de La Biblioteca (Nueva Época), Buenos Aires, Biblioteca Nacional, pp. 8-17.
- Covarrubias, Sebastián de (1995 [1611]), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia.
- Culler, Jonathan (1993), "La literaturidad", en M. Angenot, J. Bessiere, D. Fokkema y E. Kushner, *Teoría literaria*, México, Siglo XXI Editores.
- Dalmaroni, Miguel (2009a), "Introducción" en Miguel Dalmaroni (dir.), *La investigación literaria*, Paraná, Universidad Nacional del Litoral, pp. 7-15.
- (2009b), "Discusiones preliminares: el campo clásico y el corpus", en Miguel Dalmaroni (dir.), *La investigación literaria*, Paraná, Universidad Nacional del Litoral, pp. 63-79.
- (2009-2010), "La obra y el resto (literatura y modos del archivo)", *Telar. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Nacional de Tucumán, núms. 7-8, año VI, pp. 9-30.
- Derrida, Jacques (1997), *Mal de archivo*, trad. Francisco Vidarte, Madrid, Trotta [París, Galilée, 1995]
- Díaz del Castillo, Bernal (2005), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Manuscrito Guatemala), edición crítica de José Antonio Barbón Rodríguez, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Servicio Alemán de Intercambio Académico, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- El Jaber, Loreley (2011), *Un país malsano. La conquista del espacio en las crónicas del Río de la Plata (siglos XVI y XVII)*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- (2013), "Archivo y relato en el Río de la Plata colonial. El difícil discurso de la violencia", *Revista Orbis Tertius*. Dossier Discursos coloniales hispanoamericanos. La literatura y sus límites, coordinado por Valeria Añón, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, núm. 19.
- Esteve Barba, Francisco (1964), *Historiografía indiana*, segunda edición corregida y aumentada, Madrid, Gredos, 1992.
- Farge, Arlette (1991), *La atracción del archivo*, trad. Anna Montero Bosch, Valencia, Editions Alfons el Magnanim [Du Seuil, 1989].
- Foucault, Michel (1970), *Arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores [París, Gallimard, 1969].
- Garcilaso de la Vega, Inca (1943), *Comentarios Reales de los Incas*, Ángel Rosenblat editor, Ricardo Rojas prólogo, Buenos Aires, Emecé.
- Gerbaudo, Analía (2013), "Archivos, literatura y políticas de la exhumación",

- en Goldchluk, Graciela y Mónica G. Pené (comps.) *Palabras de archivo*, Santa Fe, UNRL y CRLA Archivos, pp. 57-86.
- Goldchluk, Graciela (2009), "El archivo por venir, o el archivo como política de lectura", *Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- (2013), "Nuevos domicilios para los archivos de siempre: el caso de los archivos digitales", en Goldchluk, Graciela y Mónica G. Pené (comps.) *Palabras de archivo*, Santa Fe, UNRL y CRLA Archivos, pp. 33-55.
- González Echevarría, Roberto (1984), "Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista", en Roberto González Echevarría (comp.), *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*, Caracas, Monte Ávila, pp. 149-166.
- (2000), *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica [*Myth and Archive: the origins of Latin American novel*, 1990].
- Jiménez del Campo, Paloma (2010), "Lectores y lecturas de los Comentarios Reales", en Elena Romiti y Song No (eds.), *400 años de Comentarios Reales. Estudios sobre el Inca Garcilaso y su obra*, Uruguay, Aitana ediciones, pp. 231-251.
- Larsen, Neil (1993), "En contra de la des-estetización del 'discurso' colonial", *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XIX-37, Lima, 1er semestre, pp. 335-342.
- Lienhard, Martin (1982), "La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IX-17, Lima, 1er semestre, pp. 105-115.
- López de Mariscal, Blanca (2004), *Relatos y relaciones de viaje al Nuevo Mundo en el siglo XVI*, Madrid, Ediciones Polifemo y Tecnológico de Monterrey.
- Mazzotti, José Antonio (1996), *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, Walter D. (1982), "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Íñigo Madrigal (dir.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, tomo I: Época colonial, Madrid, Cátedra.
- (2003), "Second Thoughts on The Darker Side of the Renaissance. Afterword to the Second Edition", en *The Darker Side of the Renaissance*, Michigan, University of Michigan Press, pp. 427-481.
- Montaldo, Graciela (2001), *Teoría crítica, teoría cultural*, Caracas, Equinoccio-Ediciones de la Universidad Simón Bolívar.
- Pené, Mónica (2013), "En busca de una identidad propia para los archivos de la literatura", en Graciela Goldchluk y Mónica G. Pené (comps.), *Palabras de archivo*, Santa Fe, UNRL y CRLA Archivos, pp. 13-32.
- PoupeneyHart, Catherine (1992), "Literatura colonial hispanoamericana: en torno a la reorganización de un área disciplinaria", *Scriptura*, 8-9, pp. 27-36.
- Pueyo Zoco, Víctor (2008), "Bajtín contra Foucault. Arqueología de un debate silenciado en *Mito y archivo* de Roberto González Echevarría", *Riff-Raff. Revista de pensamiento y cultura*, núm. 37, pp. 63-79.
- Premat, Julio (ed.) (2012), "Arqueologías. Archivos, borradores, escenas de

- escritura", *Cuadernos Lírico* [En línea], 7, <<http://lirico.revues.org/594>>.
- Tanodi, Beatriz (1995), *Los archivos históricos latinoamericanos*, Buenos Aires, CIDA-FEPAL.
- (2005), "América, la bien documentada", *Actas del I Simposio Electrónico Internacional*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- (2010), "Acerca de los documentos históricos coloniales, especialmente de Argentina", *Revista Códices*, vol. 6, núm. 2, julio-diciembre, pp. 209-216.
- Tarcus, Horacio (2004), "¿El drenaje patrimonial como destino? Bibliotecas, hemerotecas y archivos argentinos, un caso de subdesarrollo cultural", en Elvio Vitali y Horacio González (eds.), *El Archivo como enigma de la historia*, núm. 1 de La Biblioteca (Nueva Época), Buenos Aires, Biblioteca Nacional, pp. 22-29.
- Sahagún, fray Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, primera edición íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino, introducción, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 vols., México, Conaculta-Alianza.
- Santiago, Sylviano ([1971] 2000), "El entrelugar del discurso latinoamericano", en *Amante*, Adriana y Florencia Garramuño (traducción y prólogo), Absurdo Brasil, Buenos Aires, Biblos.
- Schaeffer, Marie (2012), *Arte, objetos, ficción, cuerpo*, Buenos Aires, Biblos.
- Verdesio, Gustavo (2013), "La reacción contra la teoría y la interpretación en los estudios coloniales de origen literario: la conquista del campo por parte de los historiadores", en *Actas del Coloquio Internacional Pensamiento Crítico desde el Sur*, Alejandro de Oto (ed.), Mendoza, CCT-Conicet, en preparación.
- Vitali, Elvio y Horacio González (eds.), (2004-5), *El Archivo como enigma de la historia*, núm. 1 de La Biblioteca (Nueva Época), Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

EL NACIMIENTO DEL ARCHIVO. UNA CRÓNICA DE PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DESDE EL CAMPO

SAURABH DUBE*

Obertura

Hace aproximadamente seis años, me encaminé en la escritura de un ensayo sobre dos aldeas que formaron el sitio origen de esfuerzos proselitistas de misionarios euroamericanos en el centro colonial de la India. La primera de dichas aldeas fue Bistrampur, establecida a finales de 1860 por Oscar Lohr, de la Sociedad de Misión Evangélica Germana; la segunda fue Balodgahan, adquirida en 1906 por la Misión Menonita Americana. Al yuxtaponer los procesos centrados en estos sitios, deseaba explorar el lugar y el papel de la aldea –como concepto y entidad– dentro de amplias elaboraciones de implicaciones evangélicas en la región Chhattisgarh de la India central, especialmente en la sociología política de conversos y misionarios ahí localizados.¹

Mientras extraía sobre un poco de trabajo de campo, la discusión estaría basada primeramente en material de archivo, constituido de extensas notas y fotocopias. Durante múltiples visitas, entre ellas de archivo, había organizado el material sobre las dos aldeas en sus respectivos registros separados, ambos siendo, me enorgullezco en decir, carpetas gruesas y formidables.² Al prepararme para escribir el artículo, mientras buscaba estos materiales, fácilmente encontré la carpeta sobre Bistrampur, pero aquella sobre Balodgahan estaba perdida. A lo largo de varias semanas y múltiples búsquedas, mi paciencia se tornó en pánico. Busqué y busqué entre mis pilas de archivos. Nada más parecía haberse perdido, pero el archivo de Balodgahan no estaba.

¿Qué podría explicar el misterio de los materiales perdidos? Repa-

* El Colegio de México.

¹ Para mayores discusiones de las implicaciones evangélicas en la India central, véase, por ejemplo, Dube (2004), capítulos 1 y 2; Dube (1998); y Dube (2010a).

² Los materiales sobre Bistrampur pueden encontrarse en *Eden Archives and Library*, Webster Groves, Missouri, mientras que aquellos sobre Balodgahan son parte de las colecciones de *Archives of the American Mennonite Church*, Goshen, Indiana. Yo trabajé en estos archivos durante varios meses en la década de los noventa.

sando mis pasos, repetidamente he regresado a un solo escenario. En la segunda mitad de la década de 1990, durante un viaje de investigación de campo a Chhattisgarh, había cargado unas cuantas carpetas de archivo. Ellas debían asistirme a seguir el rastro de personajes clave y episodios importantes para esclarecer implicaciones evangélicas, marcando adicionalmente la interacción entre el pasado y el presente. El material de archivo, que incluía la carpeta sobre la aldea de Balodgahan, contenía detalles de arreglos sobre la tenencia de tierras y posesión de propiedad en la aldea, al igual que notas sobre sus habitantes durante la primera parte del siglo veinte.

Durante mi estancia en Balodgahan, algunas personas, al menos, se enteraron de que semejante archivo estaba en mi posesión. Unos cuantos habían expresado interés en él. ¿Se había extraído el archivo de mi habitación, la cual frecuentemente permanecía abierta y accesible? ¿Será que los repositorios fueron removidos por una persona que posiblemente tenía un derecho más genuino sobre ellos? No estoy señalando con el dedo. Después de todo, por más improbable que parezca, yo pude haber extraviado el archivo –en el campo o en casa–. Estoy sugiriendo que aun cuando no hubiesen sido removidos de mi habitación, la atención y curiosidad hacia los documentos de Balodgahan testifican, en su particular manera, la continua importancia del archivo histórico en la India contemporánea.

En otras palabras, los pasados en curso de la aldea y su archivo resuenan en el presente difuso. Así, al registrar estas vidas posteriores (del archivo, la aldea y el archivo de la aldea) procedí a escribir un ensayo diferente que, en realidad, es un tipo de parche crítico que demostró interés imaginativo (Dube, 2010: 31-50). Pero no bastaría terminar ahí. Porque existen otras moralejas a esta historia que son relevantes a este libro, repensando el archivo y el campo.

Primero, registrar las formas en las que recursos, objetos e individuos de investigación –en este caso materiales de archivo (y campo) para el estudio de aldeas, pero también las aldeas mismas, especialmente sus habitantes y aquellos que estudian sobre (en) ellas– se encuentran, pierden, recuperan, es reconocer la contingencia que marca a los proyectos académicos. Segundo, encarar dicha contingencia es abandonar la soberbia de la academia hipermuscular, posando como ciencia desinteresada, la cual siempre conoce dónde ha empezado y sabe anticipadamente dónde debe terminar. En su lugar, debe probar prudentemente la cambiante concepción académica de

objetos, sujetos e investigación, sin ser alguna de ellas de menor importancia en nuestros esfuerzos. Tercero y finalmente, poner énfasis en la prominencia de acercarse al archivo (y/o el campo), no simplemente como un objeto de conocimiento, sino como la condición del conocimiento, como ha sido revelado en este ejemplo de mi mano (y mente) forzada por la contingente pérdida de los materiales de Balodgahan. Hay muchas maneras de encontrar, perder y recuperar archivos y campos.³

Desesperación y descubrimiento (de nuevo)

Sin ser sorprendente, las historias del pasado más remoto tienen su inicio en historias recientes. Hace varios veranos, durante un aburrido y polvoso periodo en la India central, yo era un joven optimista, irremediamente persistente en la oficina local de registros judiciales de la ciudad de Raipur. Mi búsqueda versaba sobre registros que detallaran la solución de conflictos entre arrendatarios de casta baja y terratenientes de casta alta en la región de Chhattisgarh a finales del siglo XIX. Era una actividad muy ingenua. Hace aproximadamente cien años el gobierno colonial destruyó dichos registros.

Cuando toda expectativa parecía perdida, conocí a Sattar. Un musulmán de Maharashtra, quien se estableció en Raipur y trabajó como peón en la oficina de registros. Sattar era exuberante. A las once de la mañana estaba agradablemente eufórico; a la una de la tarde razonablemente –a veces irracionalmente– borracho; y tres horas más tarde el mundo lo había perdido. Yo lo había visto previamente. Cuando

³ Efectivamente, la contingencia ha caracterizado el descubrimiento y desarrollo de muchas de mis incursiones de investigación. Para empezar, el accidente de haber nacido de padres antropólogos combinado con mi compromiso crítico con historiografía de punta y radical, especialmente el proyecto de Estudios Subalternos (de Asia del Sur), derivó en mi primer proyecto de antropología histórica, el cual se plasmó posteriormente en Dube (1998). Mientras trabajé en el archivo y el campo, posteriores descubrimientos por azar y encuentros accidentales llevaron a mis proyectos a las implicaciones evangélicas y la lengua vernácula cristiana, por un lado, y a ley estatal y legalidades/ilegalidades populares por el otro. Finalmente, dos encuentros inadvertidos, uno con un artista y el otro con un amigo (de bachillerato) han llevado a mi investigación sobre arte Dalit y expresionista en mi propio grupo de bachillerato. En cada caso el archivo y el campo se han constituido variadamente en estos proyectos. Por ejemplo, véase Dube (2001), Dube, (2003), Dube, (2007), Dube, (ed.) (2011a), Dube e Ishita Banerjee-Dube (ed.) (2011b) y Dube (ed.) (1999a).

entré por primera vez a la oficina de registros, después cuando estaba suplicando en vano se me permitiera un vistazo a los incontables archivos amarillo-gris que yacían en incontables pilas, y finalmente, cuando mi cara había caído de forma completa, total y (como en ese momento me parecía) irrevocablemente. En cada ocasión, posicionado estratégicamente en el descanso de las escaleras cercanas, Sattar había pronunciado la misma secuencia de sonidos sardónicos, un suspiro seguido por un silencio, y al final el lamento lacónico, “*Aur ka karees* [¿Qué más hacer]?”

Como investigador serio, había puesto poca atención a este gracioso pero triste hombre, un alcohólico anónimo. Todo estaba a punto de cambiar la tarde de un viernes caluroso cuando esperaba yo, cerca de la oficina de registros, un autobús, bicitaxi o *tempo*,⁴ cualquier cosa que me distanciara de los desvanecidos deseos convertidos en escombros, esparcidos a mis pies y hacia donde girara yo la mirada. Sattar se acercó con un ligero tambaleo, se inclinó y me susurró confidencialmente, “Hay registros, registros, registros adentro sobre asesinatos, violaciones y asesinatos”.⁵ El momento altamente dramático terminó. Sattar se retiró a su interior, después suspiró, se calló e inevitablemente dijo, “*Aur ka karees* [¿Qué más hacer]?” Sin embargo, mi búsqueda inició. Mis muchas y complicadas negociaciones con Bade Babu –el pseudo-cínico sumo sacerdote brahamano de la oficina de registros– quien me consiguió acceso y después permiso para fotocopiar los registros durante varios meses, es una historia dentro de una historia, la cual es mejor reservarse para otra ocasión.

Sattar me había guiado hacia una mina de oro para un académico que hace antropología histórica. Miles y miles de páginas de material sobre conflictos y procesos de disputa, frecuentemente involucrando desorden y asesinados, entre miembros de familias y clanes, castas y comunidades en Chhattisgarh colonial del siglo xx. Rutinariamente, los registros hubieran encontrado su fin hace varias décadas. Salvados debido a la torpeza administrativa, estaban listos para ser descubiertos y constituían un archivo inmenso. Este archivo se vuelve hacia la interacción e interpenetración de concepciones “estatal-oficiales” y contenciones “comunitarias-populares” de crimen y criminalidad,

⁴ Vehículo motorizado de la posguerra producido originalmente en Alemania y posteriormente en India, donde obtuvo gran éxito [nota del traductor].

⁵ Por “violación” Sattar hacía mención a relaciones sexuales ilícitas entre hombres y mujeres.

legalidad y propiedad, autoridad y moralidad, incluyendo construcciones rivales de la persona. Los registros de archivo contienen historias de la aldea –relatos de transgresiones y enemistades, parentesco y vecindad, género y edad, autoridad y honor, casta y límites, brujería e infanticidio–. Se ofrece así, un archivo del complejo intercambio y constitución mutua de normas diarias, deseos familiares y legalidades extrañas: las recíprocas determinaciones de leyes imperiales y vida aldeana, modernidad y subalternidad en el área.

Creo que Sattar se ha retirado. Puesto en otro términos, como a veces se dice en Chhattisgarh, “*Ab woh tire ho gaya hai* [Se ha retirado ahora]”.⁶ Sin embargo, continúo trabajando con el beneficio, con el conocimiento de un secreto, que Sattar me otorgó. Permítanme de nuevo dedicar este capítulo a Sattar, mi camarada y coconspirador. ¿Es esta dedicación teatral? ¿Es esta dedicación perversa? Estoy casi seguro que Sattar hubiera dicho “*Au ka karees?*”

Lógica de archivo y su desenterramiento

El cuerpo de los materiales de disputa está contenido en lo que Simon Schama ha llamado de forma condescendiente como “registros de incriminación” (Schama, 1988: 4). Los casos de Sesiones de Juicio del Distrito Bilaspur son grandes documentos. Cada caso consiste en el cargo que manda al acusado a juicio por parte de la Corte de Sesiones, la previa examinación del acusado ante el Juez Instructor, una lista descriptiva de pruebas, las pruebas documentales utilizadas, las declaraciones de los testigos del acusante y la defensa, la examinación del acusado y, finalmente, el fallo en la Corte de Sesión.

A partir de esta evidencia reconstruyo las diferentes historias de la vida cotidiana. El ejercicio está lleno de dificultades. Los casos trataban los eventos y las características de una disputa designándolos como un “crimen” (Guha, 1987: 140). Una disputa se fabricaba como un “caso” dentro del sistema judicial colonial a través del favorecimiento de un acto –o un grupo de acciones– con serias consecuencias. Por ejemplo, un golpe dado con un hacha que condujo a una muerte. La acción/acciones parecen construidas como los sucesos clave que definen el crimen y ocupan el papel principal, mientras

⁶ *He has (re)tired now* [T.].

que otros episodios y elementos del drama constituyen el escenario del evento crítico.

Los procesos se vuelven hacia las estrategias discursivas de la ley. El ordenamiento de deposición de testigos para la acusación divergía de la secuencia real de eventos, en su lugar se arreglaba en una secuencia que enfatizaba el evento central del crimen. Las deposiciones de los testigos iniciaban con descripciones de actos de asesinato, injuria o robo, y después se rastreaban los pasos hacia eventos anteriores y a patrones previos para poder rellenar el antecedente del crimen. Las preguntas realizadas durante las examinaciones del acusado trataban de explicar solamente el crimen. La final e inapelable narrativa autoritaria del juez estaba basada en diferentes registros ensayados durante los procedimientos para presentar, primeramente, una declaración sumaria de la prehistoria del crimen. Posteriormente se aprovechaba del acto final –sus circunstancias inmediatas, la intención subyacente, y su forma de gestión– para poder determinar, a través los variados requisitos de prueba judicial y evidencia legal, la naturaleza del crimen. Existía mucho trabajando en la constitución de la culpabilidad y la inocencia.

Sin embargo, sería verdaderamente desafortunado si nuestras historias terminaran con meros juicios, endosando la razón legislativa proveniente del archivo. Debido a que mucho después de la fabricación de las disputas en casos de las cortes coloniales, y su juicio dado, procesos involucrando la restitución de enemistades, la refundación de transgresiones, la reelaboración de legalidades eran parte del tejido de la vida diaria. De hecho, un día espero poder desarrollar estos relatos sobre dichas líneas, y en el proceso (con suerte) ir descubriendo y constituyendo otros archivos desconocidos, campos distintos desconocidos.

Al mismo tiempo, y por ahora, también es posible meterse en los casos para poder recuperar lo que las disputas nos cuentan sobre el actuar de las relaciones –incluyendo con el estado– dentro de la vida aldeana (*ibid.*: 38).⁷ Semejante tarea requiere de un desplazamiento y las fuentes nos permiten realizarlo. Hemos notado que durante las deposiciones los testigos rememoraban sus pasos para llenar el con-

⁷ Aquí hago referencia al énfasis de Ranajit Guha sobre “recoger las trazas de la vida subalterna en su pasaje a través del tiempo”, pero combinándola de igual manera con la prominencia conceptual de la “cotidianidad” como una perspectiva crítica analítica. Warren (1990), Warren (1998), de Certeau y Ludtke (ed.) (1995).

texto del crimen, particularmente durante el curso del interrogatorio. Aquí, los testigos frecuentemente construían una rica y vívida imagen de relaciones sociales, de patrones de solidaridad y enemistad, y los sucesos dentro de la aldea que intervenían en la creación de las disputas.

Existía una brecha entre el limitado rango de hechos requeridos para un juicio y la abundancia de información practicada durante los testimonios. Es importante tener en mente dicha brecha y trabajar dentro de ella. Al extraer el detalle fino y aprovechándose de las repeticiones dentro de las narrativas de los testigos, es posible trazar la interacción entre los asuntos de orden normativo de la ley y los procesos de significación dentro de las relaciones en la aldea.⁸ A través de una lógica curiosa, las examinaciones de los acusados también nos asisten. El acusado buscaba establecer la enemistad como la razón del montaje de fiscal. Frecuentemente narraban la historia de la disputa como la causa y prueba de dicha enemistad. Esto hace posible, de nuevo, la práctica de las narrativas sobre la vida cotidiana en la aldea. Tomando todo en conjunto, las lecturas de la evidencia pueden revelar una historia más amplia de la interacción entre ley “oficial-estatal” y legalidades “populares-comunales”.⁹

Es importante asumir esa tarea. Había una vez cuando muchas fábulas se producían a la luz de esta simple pero dominante oposición sobre (inmutables) procesos tradicionales-folclóricos-populares de disputa, estudiados desde el trabajo de campo, y (dinámicos) sistemas legales coloniales-modernos-estatales, analizados a través de la investigación de archivo. Existen, por supuesto, historias más nuevas que se cuentan desde mecanismos y matrices legales diferentes.¹⁰ Sin embargo, en el contexto de Asia del Sur, los recuentos que elaboran sobre las mutuas imbricaciones e implicaciones de estas áreas –de la

⁸ Carlo Ginzburg ha atraído nuestra atención a la significancia en la reconstrucción histórica de la brecha entre voz dominante, condenante y oficial, por un lado, y un amplio rango de respuestas y declaraciones subalternas por el otro. Sin embargo, debe quedar claro que las brechas y discrepancias de mis fuentes son diferentes a aquellas elaboradas por Ginzburg. Ginzburg (1980), Ginzburg (1983) y Sabeau (1984).

⁹ Sin embargo, en mi trabajo más extenso es donde, solamente después de presentar mi recuento de dos disputas aldeanas que yo ofrezco observaciones tentativas sobre el ejercicio de poder a través del discurso judicial y las prácticas del estado colonial. Mi preocupación principal es el ofrecer un panorama desde una perspectiva que pone en primer plano a los jugadores y protagonistas de los dramas aldeanos. Dube, (2004).

¹⁰ Véase, por ejemplo, Moore, Erin (1993: 522-542), Dube, Leela (1994: 1273-1284).

ley moderna y legalidades populares, del archivo y del campo— como atributos críticos de modernidades coloniales y poscoloniales, permanecen como rarezas.¹¹ Lo que agrava este problema es la suposición de una relativa división hermética entre estado colonial (y modernidad) —estudiado a través del archivo— y comunidades autóctonas (y tradiciones) —examinadas en el campo— que apuntala, incluso, los escritos más imaginativos sobre estos temas.¹² Es importante pensar a través de estas declaraciones recibidas, aclarando e interpretando otros archivos y campos superpuestos.

El género del archivo

Para este fin, permítanme girar a un silencio que apuntala los materiales de disputa. Muchas de estas historias abordan, según la circunstancia, las huidas para una boda, segundos casamientos, familias (heterosexuales) y parentescos prófugos. Sin embargo, las mujeres protagonistas de estas historias están casi invariable y virtualmente ausentes de los dramas detallados y los detalles dramáticos de estos conflictos. Hay mucho más que rápidas invocaciones de “voz” y “agencia” en juego aquí. Hace dos décadas, Gayatri Spivak nos recordó la estructura de intereses y la cadena de complicidades que atienden la tarea complicada de representar y practicar al subalterno (Spivak, 1988: 271-313).¹³ Con esta advertencia en mente, la ausencia de mujeres en mis recuentos de las disputas crea elementos distintivos y destacados.

Por supuesto, el sentido común dicta que las mujeres protagonistas de las disputas hubiesen ejercido sus propias elecciones —en formar matrimonios secundarios y en fugarse con sus amantes—. Al mismo tiempo, preguntas sobre la volición y la acción de dichas mujeres garantizan el entendimiento como parte de arreglos mucho más vastos de género y parentesco en Chhattisgarh, especialmente entre castas bajas y medias. En otros lados he mostrado que las mujeres de estas comunidades tienen cierto grado de autonomía y conocimiento de

¹¹ Véase, por ejemplo, Das (1993), Dube (1993: 383-411), Dube (1999: 98-125), Baxi (1992: 257-264) y Das (1989: 310-324).

¹² Discuto el lugar crucial de las metáforas en el dominio colonial y los símbolos del estado al estructurar el dominio de castas, la constitución de la comunidad y en crear las legalidades y moralidades alternativas en Dube (1998).

¹³ También véase Viswesaran (1996: 83-125).

espacio de maniobra para negociar el (los) matrimonio(s), así como la maternidad dentro de constricciones mayores de parentesco patri-lineal. A lo largo del tiempo, esta autonomía relativa emerge atada al patrón de matrimonios secundarios y relacionada con las dinámicas de la vida cotidiana, incluyendo las principios de casta y secta (Dube, 1998). Por lo tanto, en las disputas, cada matrimonio secundario estaba en sintonía con la lógica mayor de parentesco y comunidad, y cada escapada para contraer matrimonio estaba en tenor con la amplia dinámica de casta y género. Y aun así, las mujeres que participaron en dichas acciones apenas registran en el archivo legal.

¿Debería generarnos sorpresa? En un ensayo pionero, “La muerte de Chandra”, Ranajit Guha discute la consecuencia de un amorío de una viuda bagdi de baja casta con su *nondoi* (el esposo de la hermana del esposo) como generadora de varias respuestas de parte de sus familiares (Guha, 1987). Para nuestros fines son significativas las lecturas de Guha sobre ley colonial y patriarcado autóctono, ambos críticos para su reconstrucción del miedo, la solidaridad y la empatía alrededor de la muerte de la viuda Bagdi, Chandra. Por una parte, el sistema judicial colonial trata con todas las infracciones de la ley y el orden al reducir su rango de significación a un set de legalidades estrechamente definidas, de tal forma que en su vasto repositorio de archivo, el “crimen” era la negatividad de la “ley”. Por otra parte, una compleja interacción de miedo y solidaridad marcaron las transgresiones de género, parentesco y casta dentro del patriarcado autóctono, definiendo la aplastante subordinación de las mujeres, dejándolas con muy pocas elecciones críticas.

En un innovador movimiento sobre lectura del archivo, Guha rescata las crisis colectivas de las determinaciones impersonales de la ley colonial en la familia Bagdi. En una maniobra provocativa al replantear el archivo, él recupera, de la mano muerta del patriarcado autóctono, la solidaridad alternativa basada en la empatía entre familiares mujeres Bagdi. Rescatar las trazas de la vida subalterna de género a través del transcurso del tiempo, es leer a contrapelo estas clausuras, pero las estructuras gemelas de la ley colonial y el patriarcado autóctono también imponen sus propios esquemas del silencio. La mujer muerta, el subalterno genérico, Chandra “no puede hablar”.

A pesar de toda la elegancia de estas formulaciones, existe una agudeza perturbadora en sus implicaciones. De nuevo, mucho más allá de la falta de recuperación del subalterno de género en la “voz” y “ac-

ción” de Chandra, es la lectura de Guha sobre el archivo imperial, la ley colonial y el patriarcado autóctono lo que no me convence. Éste es particularmente el caso cuando confrontamos el misterio de las mujeres ausentes en el archivo legal. Habiendo aprendido mucho de las lecturas de Guha sobre el discurso judicial, sugiero, no obstante, que hay límites al concebir los archivos imperiales como exclusivamente poseídos de un deseo implacable para establecer un crimen como negatividad, que incluso separaban eventos críticos de dramas cotidianos de sus contextos. Dichas aprensiones de la justicia colonial tienden a subenunciar la vasta gama patriarcal de la ley moderna.

Propongo, por lo tanto, que las determinaciones negativas de la ley requieren de una lectura en conjunto con su arrollador patriarcado. En el conjunto de disputas, mientras se establecen relaciones familiares, indispensables para determinar el contexto de un “crimen”, la ley trazaba las relaciones entre la “víctima” y el “acusado” a través de linajes de sangre y ataduras de matrimonio entre los hombres protagónicos y actores. Como hemos visto, esto también era cierto en otros eventos que definían el antecedente inmediato y el drama principal que se utilizaba en la creación de un “crimen”. Las mujeres aparecían en el archivo judicial únicamente cuando sus implicaciones en los dramas ilegales asumían tal densidad que si la ley hubiese ignorado su presencal, hubiese tenido que comprometer la trama básica de su propia historia. Sin embargo, estas mujeres permanecían a la sombra de los hombres, incluso en dichas situaciones. De hecho, dejando de lado “casos” en los que las mujeres decisivamente robaban el escenario a los hombres, el patriarcado, la negatividad de la ley y el archivo operaban a través de suposiciones tácitas donde eran las acciones, las relaciones y las decisiones de los hombres los que importaban, colocando a las mujeres en los márgenes de la justicia colonial y orden social.

Al hacer esto, las tecnologías de la ley estatal y las economías de la justicia moderna –articulados por el juez y la policía, defensores y evaluadores, abogados y secretarios– extraen la participación y la energía de los pobladores de la aldea, como víctimas, acusados y testigos. Al encarar la ley como un teatro del poder, a su vez como justicia y legalidad ajena y un procedimiento de acuerdo y venganza, la participación de los sujetos coloniales podía ser reacia e instrumental, y sus energías podían ser ambivalentes y subordinadas. Significativamente, el patriarcado del archivo y la negatividad de la ley frecuentemente sen-

taban los términos de esta participación y estas energías, conllevando esfuerzos para que la última correspondiera a la primera, al menos dentro del espacio de la justicia colonial. Había múltiples consecuencias, particularmente en los temas bajo discusión, primeramente abordadas aquí como preguntas.

Empecemos por pensar en las relaciones de género incrustadas dentro de las estructuras de parentesco en Chhattisgarh menos como un patriarcado autóctono constante y más como parte de variadas conexiones inherentes entre patrilinealidad y género, a lo largo, e incluso más allá, de Asia del Sur.¹⁴ Además de estos lazos variados existen diferentes implicaciones por la acciones y prácticas de las mujeres dentro de distintos arreglos de parentesco patrilineal. Regresando a los casos que nos conciernen, fue al mantener las determinaciones patriarcales y negativas que la ley entendió los eventos constitutivos de los dramas a través de rígidas redes de lógica patriarcal. Tales medidas de archivo allanaban sin miramientos sobre la interacción más fluida entre el género y el parentesco en las arenas cotidianas en Chhattisgarh, desplazando aún más la voluntad de las mujeres. Por lo tanto, las mujeres protagónicas de conflictos cotidianos eran meros vectores de la lógica patriarcal entendida como gobernante del orden social.

Sin embargo, sería atrevido considerar dichas representaciones de ley moderna como tajantemente separadas del mundo de los sujetos coloniales. Si los discursos y archivos judiciales coloniales sobretrabajaron extensamente la narrativa del crimen, los sujetos participaron igualmente en los procesos de la ley, promulgados en el ámbito diario. Por una parte, a través de la mediación de los abogados y defensores, la víctima, el acusado, y los testigos aprendían a enmarcar sus declaraciones dentro de la sintaxis de la ley moderna, distinta a la gramática de parentesco práctico. Junto con las operaciones discursivas de la justicia colonial, esto llevó a los sujetos coloniales a acceder a los términos de las determinaciones negativas y patriarcales de leyes estatales y archivos coloniales, especialmente en el dominio de las cortes imperiales. Por otro lado, es crucial considerar las consecuencias de dicha participación y esfuerzos en nuevas articulaciones del orden y género, en las transformaciones de parentesco práctico, dentro del ámbito diario, campos heterogéneos de legalidades populares e ilegales.

¹⁴ Dube (1988: 11-19), Flueckiger (1996), Raheja y Gold (1994), Sax (1991), Dube (1998) y Moore, (1998).

lidades cotidianas a través de su trabajo sobre la ley estatal. Éstas eran nuevas verdades yuxtapuestas a verdades antiguas.

Y así, admitiendo la complejidad y dificultad de extraer al sujeto del campo, y admitiendo las ausencias y fracturas dentro de discursos dominantes en el archivo, planteo una última pregunta que concierne a las mujeres protagonistas en los registros de disputas y conflictos. ¿Sería demasiado sugerir que frecuentemente un exceso de significado y poder envolvía las acciones de las mujeres y las articulaciones del género en estos dramas distintos, un exceso difícilmente contenido en el archivo judicial, ley colonial, modelos patrilineales y discursos académicos? Es escasamente sorprendente que existe mucha significancia en la constitución mutua de la ley colonial, legalidades populares, ilegalidades cotidianas, archivos históricos y campos antropológicos.

Desaprendiendo y aprendiendo (del) el archivo y el campo

En esta sección final, utilizando los materiales sobre legalidades e ilegalidades en discusión, es mi intención plantear algunas preguntas sobre importantes declaraciones respecto a la individualidad autóctona y al poder colonial en Asia del Sur. Estas preguntas están conectadas con temas de poder y diferencia, imperio y modernidad, de archivo y campo que forman, desde distintos ángulos, los temas de este libro. Necesito mencionar también que los comentarios a continuación son indicativos, especialmente, de trabajo que aún debo realizar.

Durante al menos medio siglo, la literatura antropológica de Asia del Sur ha discutido temas del “individuo” y conceptos de la “persona” de maneras diferentes. La exploración seminal de Louis Dumont sobre la renunciación de las tradiciones sudasiáticas gira sobre su oposición analítica entre “hombre-en-el-mundo” (el inquilino) e “individuo-fuera-del-mundo” (el renunciante). Adicionalmente, el mantenimiento de este esquema en su lugar es la mayor distinción que Dumont realiza entre *homo equalus* y *homo hierarchicus*, una distinción que por sí misma apunta hacia construcciones diferenciales del individuo y la individualidad. De acuerdo con Dumont, el mundo euro-americano interpreta a la persona como un individuo, ontológicamente previo a cualquier colectividad, mientras considera a la sociedad como un todo “en principio (como) dos cosas a la vez: una colección de individuos y un individuo colectivo”. Por otro lado, en el

orden cultural de la India, gobernada por oposición dominante y englobante de lo puro y lo impuro, la totalidad social es ontológicamente anterior a todos los seres humanos. En el “universo individualista” euroamericano, el individuo posee todas las posibles atribuciones de la humanidad, mientras que en “universo holístico” de la India, actores empíricos particulares se conciben como portadores de diferentes y desiguales atributos humanos.¹⁵

McKim Marriott y sus seguidores, en particular Ron Inden, elaboraron estos temas de formas distintas. Abordaron el tema de la individualidad en el “universo holístico” de la India enfocándose en el actor empírico humano, preciosamente formado como el “dividuo”. Aquí el “dividuo” es un ser que manipula a la vez que transmite pureza sanguínea y códigos relacionados de conducta, y por lo tanto está situado como un familiar y un compañero de casta. En Asia del Sur, el código está fusionado con la sustancia, modificada por la acción; los “dividuos” permanecen inextricablemente atados a los sistemas de transacciones; y las transacciones entre actores lleva a transformaciones y transacciones simultáneas entre cada “dividuo”.¹⁶ Con hincapiés relativamente distintos, Steve Barnett, Lina Fruzzetti y Akos Ostor iniciaron relatos relacionados, relatos posiblemente más cercanos en ser “teorías psicobiológicas” de actores empíricos en vez de análisis de individualidad en Asia del Sur, un punto justamente hecho por Anthony Carter.¹⁷

En un estilo diferente, trabajando a través de la percepción de Marriott y Pearce, *Fluid Signs* de Valentine Daniel hábilmente resuelve una interpretación semiótica de la comprensión de aldeanos tamiles

¹⁵ Sin embargo, en los ensayos de 1965 Dumont también pone énfasis en que aun en los sistemas sociales euroamericanos el individualismo es generalmente central a instituciones político-económicas, y que aspectos del holismo existen como elementos subenfanzados en otras áreas. Adicionalmente, fue el reconocimiento de Dumont sobre la diferencia entre el sistema de alianza de parentesco de India del Sur y los sistemas de afinidad y antropológicos de parentesco genealógico de descendencia que primero lo llevó a explorar la relación de contrastes entre los sistemas culturales de occidente y de la India, Dumont (1970: 33-60), Dumont (1970: 33), Dumont (1970), Dumont (1965: 13-61) y Dumont (1965: 85-99).

¹⁶ Marriott (1976: 109-142) y Marriott e Inden (1976: 227-238).

¹⁷ El mismo Carter imaginativamente discutía “variedades clasificadas de individualidad”, relacionándolo cercanamente con ritos de iniciación, en Maharashtra, una discusión complementada por la exploración de individualidad en el contexto de parentesco hecho por Barnett (1976: 133-56), Fruzzetti, Ostor y Barnett (1983: 8-30), Fruzzetti y Ostor (1983: 31-55), Carter (1983: 118-142) y Madan (1983: 99-117).

sobre ellos mismos y sus mundos cotidianos al enfocarse en las “propiedades de las sustancias” –de la aldea, la casa y el cuerpo, por ejemplo– dentro de la “vida diaria, rutinaria, cotidiana” (Valentine, 1983: 2-3). Escribiendo unos años después, Margaret Trawick elaboró de forma elegante las representaciones de individualidad dentro de la vida diaria, cotidiana en otras áreas de la cultura Tamil. Se exploraron las expresiones de amor y ambigüedad –motivaciones y emociones, sentimientos y deseos– en el contexto de género y edad dentro de una familia urbana de clase media (Trawick, 1990). Finalmente, y de forma más reciente, a contracorriente de muchos de los escritos previos sobre el tema, Mattison Mines ha realizado una extensa argumentación para atender la importancia de la “individualidad” en la historia, cultura y sociedad de Asia del Sur. Combinando investigación de archivo y trabajo de campo en Tamil Nadu, Mines discute “las expresiones de individualidad en la vida pública” y en “las vidas privadas”, lo cual él observa como correspondiente a una distinción entre la cultura tamil exterior (*akam*) e interior (*puram*), para enfatizar el rango y la significancia de “ideas sobre la naturaleza de la individualidad y la agencia individual” (Mines, 1994: 12) de los tameses.

Sin asegurar haber capturado las complejidades de las escrituras sobre la individualidad en Asia del Sur, es mi interés, no obstante, señalar hacia algunas formas sobre las cuales los temas de debate se pueden extender a través de perspectivas de una historia etnográfica de enredos legales. Está en juego el clásico problema sobre la descripción etnográfica y el análisis histórico: las afirmaciones rivales de la universalidad humana y la particularidad cultural. Sobre esto no tengo una respuesta inmanente o una solución trascendental que ofrecer. Más bien, las claves específicas que deseo seguir están reveladas en los materiales legales que contienen los encuentros entre la idea influyente y heredada del individuo como un todo integrado y las prácticas diversas y negociantes de sujetos subalternos representando de forma variada la individualidad.

Por un lado, lejos de los modelos singulares de la persona de antropología de la India/hindú, deseo explorar las cuestiones de individualidad dentro de entramados históricamente apilados entre diferentes ordenamientos, distintas representaciones y definiciones rivales del sujeto. Por el otro lado, quiero alejarme de la armonía del individuo balanceado y de la continuidad de un individuo armónico, el primero luchando con la agregación y disgregación de “sustancias” y el último

cubriendo, a priori, dominios “privados” y “públicos”. En su lugar, es pero poder aclarar preguntas sobre individualidad al localizarlas en el contexto de los conflictos que son parte de la existencia cotidiana de sujetos subalternos del imperio y la modernidad. Claramente, la carga de la ley colonial es inmensa aquí.

Hemos notado que Ranajit Guha ha argumentado que el discurso colonial judicial atrapó al “crimen” autóctono en su especificidad “al reducir su rango de significación a un set de definiciones legales limitadas y al asimilarlo dentro de un orden existente como una de sus determinaciones negativas.” Aun cuando hay mucho que considerar en esta declaración perceptiva y provocativa, su impulso está gobernado por la amplia comprensión de Guha sobre el gobierno colonial que constituye un “momento ajeno” de dominio, un régimen autocrático “singularmente incapaz de relacionarse con la sociedad sobre la cual se ha impuesto” (Guha, 1997: 100).

Como lo vimos previamente, mi entendimiento de culturas coloniales se aleja de la lectura singular sobre dominio cultural de Guha. Aquí me gustaría reiterar el punto enfatizado en mis argumentos sobre ley colonial y legalidades populares. La creación del discurso colonial y practicas legales bajo el imperio –la fabricación del mismo dominio colonial– no pudo escapar a la impresión de sujetos subalternos y legalidades populares. Esto involucró la intersección de energías distintas, recursos conjuntos pero contradictorios del colonizador y el colonizado.

Ahora, la argumentación en estos términos está lejos de proponer un dialogismo despolitizado de encuentros coloniales (Irschick, 1994). Al contrario, marca las fracturas y la productividad, los términos y las limitaciones –la productividad fracturada y las limitaciones terminales– del poder, que son inherentes en la ley colonial y la autoridad imperial. También existe un corolario sobre el argumento anterior. La hegemonía del archivo imperial y el estado colonial, incluyendo el lugar y la presencia de la ley, usualmente descansaban en sus símbolos y señales, saturados con dominancia, encontrando su camino entre los intersticios de los sujetos del imperio: pero la reelaboración incansable de estas señales saturadas en las arenas “locales” les previnieron convertirse en la moneda uniforme del colonialismo y capital.

Permítanme ilustrar brevemente el énfasis general y los amplios temas que están en juego en esta discusión, a través de un ejemplo específico. Shahid Amin nos ha provisto de una examinación sensitiva

sobre los principios de la construcción del discurso colonial judicial a través de un análisis detallado del lugar central y el testimonio crítico del “aprobador” dentro del archivo imperial. Al discutir la “figura” de Mir Shikair, el jefe aprobador en los juicios Chauri Chaura, Amin aclara el alto grado de orden y la singular productividad natural del discurso judicial colonial” (Amin, 1987).

Aquí, mi lectura del testimonio de dos aprobadores en ST 22 de 1932, DSC RR, la primera disputa discutida en este capítulo, no revela el gran orden de los principios de construcción que, de acuerdo con Amin, caracteriza el testimonio de Mir Shikari. En este caso, los dos aprobadores, Mohan y Bajinathdass, no se convirtieron en “agentes de la contrainsurgencia”. Efectivamente, podemos escuchar los ecos titubeantes de las voces rebeldes en sus declaraciones.

Sin embargo, existe mucho más que la dicotomía inhabilitadora de la dominación/resistencia o aprobador-renegado/rebelde-subalterno en juego aquí. No se trata solamente que los “ejercicios de balanceo” del juez en este juicio en Raipur apenas tomaron recurso del testimonio de los dos aprobadores. El discurso judicial colonial no siempre constituía completamente el testimonio del aprobante como “material para enjuiciar”. Dichos testimonios protegían la historia de la fiscalía, pero también podían defender el recuento de la defensa en otros aspectos. El testimonio del aprobador –junto con las deposiciones de la fiscalía y la defensa, y los interrogatorios de los acusados– respaldaban y subvertían su construcción oficial por discurso judicial, también cargando las consecuencias de tales excesos más allá de las cortes del imperio para ponerlas sobre los tribunales de las comunidades.¹⁸ Tales procesos reposaban sobre el corazón de la ley colonial, legalidades populares, el archivo imperial y sus ataduras.

En un trabajo futuro, espero poder abordar las preguntas que arguyen sobre la constitución de la evidencia, la constitución contradictoria de la culpa, y las definiciones diferentes de las patologías en los dominios de la ley colonial, legalidades populares, y el archivo imperial al usar dos líneas interconectadas y superpuestas de investigación. Por un lado, espero explorar las inextricables arenas atadas de estrategias discursivas de la ley y los teatros del poder en el sistema judicial imperial, indeleblemente marcadas por la presencia de sujetos coloniales. Por otro lado, busco investigar las prácticas de sujetos subalternos y las

¹⁸ También considérese Baxi (1992).

tecnologías de legalidades populares, incluyendo las actuaciones de individualidad, innatamente impuestas por el lugar de la justicia moderna. Para regresar a los principios de este capítulo, frente a mí yace mucho para poder articular adecuadamente el espléndido regalo de Sattar sobre archivos cotidianos del pasado.

Coda

Considerados como concepto y entidad, variedades de archivos y de campos han pasados a través de estas páginas. ¿Debería sorprendernos? No, si abordamos al archivo y al campo como contruidos y habitados a través de convenciones de significado y de prácticas de mundos académicos y cotidianos, mundos que se acercan y desvanecen a la vez. No, si abordamos el archivo y el campo como insinuantes de algo más que el objeto de entendimiento. No si hacemos algo más que intimar, a expensas de una condición de conocimiento, el previo deseo transformado por el imperativo posterior. ¿Serán estas dos lecciones para recordar mientras —en muchas, muchas áreas de estudio— el campo y los archivos continúan siendo descubiertos, perdidos y recuperados?

[Traducción del inglés: Mario de Leo Winkler]

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Shahid (1987), "Approver's Testimony, Judicial Discourse: The Case of Chauri Chaura", *Subaltern Studies V.*, Delhi, Oxford University Press.
- Banerjee Dube, Ishita (1999), "Taming traditions: Legalities and histories in twentieth century Orissa", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash, y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, pp. 98-125.
- Barnett, Steve (1976), "Coconuts and gold", *Contributions to Indian Sociology* (n. s.), vol. 10, pp. 133-56.
- Baxi, Upendra (1992), "'The state's emissary': The place of law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, pp. 257-264.
- Carter, Anthony (1983), "Hierarchy and the concept of the person in western

- India", en Akos Ostor, Lina Fruzzetti y Steve Barnett (eds.), *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*, Delhi, Oxford University Press, pp. 118-142.
- Das, Veena (1989), "Subaltern as perspective", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, pp. 310-324.
- (1993), "Critical Events", *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 30.
- De Certeau, Michel (1995), "Practice of Everyday Life", Londres, Routledge.
- Ludtke, Alf (ed.) *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press.
- Dube, Leela (1988), "On the construction of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, vol. 23, pp. 11-19;
- (1994), "Conflict and compromise: Devolution and disposal of property in a matrilineal Muslim society", *Economic and Political Weekly*, vol. 29, pp. 1273-1284.
- Dube, Saurabh (1993), "Idioms of authority and engendered agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 30, pp. 383-411.
- (1998), *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press.
- (ed.) (1999a), *Pasados poscoloniales: Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad. G. Franco, México, El Colegio de México.
- (1999b), "Untouchable Pasts", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash, y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press.
- (2001), *Sujetos subalternos: Capítulos de una historia antropológica*, trad. G. Franco y A. Bartra, México, El Colegio de México.
- (2003), *Genealogías del presente: Conversión, colonialismo, cultura*, trad. A. Bartra y G. Conde, México, El Colegio de México.
- (2004), *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press.
- (2007), *Historias esparcidas*, trad. Gabriela Uranga, México, El Colegio de México.
- (2010a), *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press.
- (2010b), "Lost and found: Villages between history and anthropology", en Mines, Diane y Nicolas Yazgi (eds.), *Village Matters: Relocating Villages in the Contemporary Anthropology of India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, pp. 31-50.
- (ed.) (2011a), *El encantamiento del desencantamiento: Historias de la modernidad*, México, El Colegio de México.

- Dube, Saurabh e Ishita Banerjee-Dube (ed.) (2011b), *Otras modernidades*, México, El Colegio de México.
- Dumont, Louis (1965a), "The functional equivalents of the individual in caste society", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 8, pp. 85-99.
- (1965b), "The modern conception of the individual: Notes on its genesis", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 8, pp. 13-61.
- (1970a), *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1970b), "Religion, politics and society in the individualistic universe", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, p. 33.
- (1970c), "World renunciation in Indian religions", en *Religion, Politics and History in India*, París y La Haya, Mouton, pp. 33-60.
- Flueckiger, Joyce (1996), *Gender and genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press.
- Fruzzetti Lina y Akos Ostor (1983), "Bad blood in Bengal", en Akos Ostor, Lina Fruzzetti y Steve Barnett (eds.), *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*, Delhi, Oxford University Press, pp. 31-55.
- y Steve Barnett (1983), "The cultural construction of the person in Bengal and Tamilnadu", en Akos Ostor, Lina Fruzzetti y Steve Barnett (eds.), *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*, Delhi, Oxford University Press, pp. 8-30.
- Ginzburg, Carlo (1980), *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1983), *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, Penguin.
- Guha, Ranajit (1997), *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, p. 100 *passim*.
- (1987), "Chandra's death", en Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 140.
- Irschick, Eugene (1994), *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895*, Berkeley, University of California Press.
- Madan, T. N. (1983), "The ideology of the householder among the Kashmiri Pandits", en Akos Ostor, Lina Fruzzetti y Steve Barnett (eds.), *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*, Delhi, Oxford University Press, pp. 99-117.
- Marriott, McKim (1976), "Hindu transactions: Diversity without dualism", en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, pp. 109-142.
- y Ronald Inden (1976), "Toward an ethnosociology of South Asian caste systems", en Kenneth David (ed.), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, La Haya, Mouton, pp. 227-238.
- Mines, Mattison (1994), *Public Faces, Private Voices: Community and Individuality*

- in South Asia*, Berkeley, University of California Press, p. 12 *passim*.
- Moore, Erin (1993), "Gender, power, and legal pluralism", *American Ethnologist*, vol. 20, pp. 522-542.
- (1998), *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press.
- Raheja, Gloria y Ann Gold (1994), *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press.
- Sabean, David (1984), *Power and the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sax, William (1991), *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press.
- Schama, Simon (1988), *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Kopf.
- Spivak, Gayatri (1988), "Can the subaltern speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-313.
- Trawick, Margaret (1990), *Notes on Love in a Tamil Family*, Berkeley, University of California Press.
- Valentine Daniel (1983), *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, pp. 2-3 *passim*.
- Viswesaran, Kamala (1996), "Small speeches, subaltern gender: Nationalist ideology and its historiography", en Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, pp. 83-125.
- Warren, David (1990), *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1998), *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN <i>Frida Gorbach y Mario Rufer</i>	9
UNA PARADOJA DEL RELATIVISMO: EL DISCURSO RACIONAL DE LA ANTROPOLOGÍA FRENTE A LO SAGRADO <i>Rita Laura Segato</i>	25
DE CÓMO NO INFAMAR: REFLEXIONES EN TORNO DEL EJERCICIO DE ESCRIBIR SOBRE VIDAS AJENAS <i>Gustavo Blázquez</i> <i>María Gabriela Lugones</i>	63
EL PATRIMONIO ENVENENADO: UNA REFLEXIÓN 'SIN GARANTÍAS' SOBRE LA PALABRA DE LOS OTROS <i>Mario Rufer</i>	85
VIOLENCIA, INASIBILIDAD Y LA LEGIBILIDAD DEL PASADO: UNA CRÍTICA A LA OPERACIÓN ARCHIVÍSTICA <i>Alejandro Castillejo Cuéllar</i>	114
ALGUNAS PREGUNTAS METODOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS PARA LEER LAS NOTAS DE CAMPO ETNOGRÁFICO COMO DOCUMENTO HISTÓRICO <i>Paula López Caballero</i>	140
EL ARCHIVO: DE LA METÁFORA EXTRACTIVA A LA RUPTURA POSCOLONIAL <i>Mario Rufer</i>	160
EL HISTORIADOR, EL ARCHIVO Y LA PRODUCCIÓN DE EVIDENCIA <i>Frida Gorbach</i>	187

DOXA Y HEREJÍA EN EL RELATO DE LA CONQUISTA DE MÉXICO <i>Guy Rozat Dupeyron</i>	204
SEXO Y EL ARCHIVO COLONIAL: EL CASO DE "MARIANO" AGUILERA <i>María Elena Martínez</i>	227
LOS USOS DEL ARCHIVO: REFLEXIONES SITUADAS SOBRE LITERATURA Y DISCURSO COLONIAL <i>Valeria Añón</i>	251
EL NACIMIENTO DEL ARCHIVO. UNA CRÓNICA DE PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DESDE EL CAMPO <i>Saurabh Dube</i>	275